Comment faire pour enseigner

JACQUES LACAN

# DE LOS NOMBRES DEL PADRE

Paidós

# PARADOJAS DE LACAN

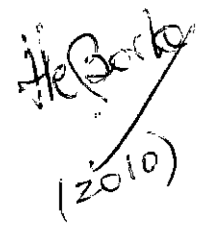
Lo que les enseña un análisis no se obtiene por ningún otro camino, ni por la enseñanza, ni por ningún otro ejercicio espiritual. Si no, ¿para qué serviría? ¿Esto significa que hay que callar ese saber? Por muy particular que sea de cada uuo, ¿no habría forma de enseñarlo, de transmitir por lo menos sus principios y algunas de sns consecuencias? Lacan se lo preguntó y respondió de distintas maneras. En su *Seminario*, argumenta a sus anchas. En sus *Escritos*, pretende demostrar, y atormeuta la letra a su antojo. Pero también están sus conferencias, sus entrevistas, sus obras improvisadas, donde todo avanza más rápido. Se trata de sorprender las opiniones para seducirlas mejor. Esto es lo que llamamos sus *Paradojas*.

¿Quién habla? Un maestro de sabiduría, pero de uua sabiduría siu resignación, una antisabiduría, sarcástica, sardónica. Cada uno es libre de trazarse una conducta según su parecer.

Esta serie, primero consagrada a inéditos, publicará a continuación fragmentos escogidos de la obra.

## JACQUES LACAN

# De los Nombres del Padre






PAIDÓS
Buenos Aires - Barcelona - México

Título original: *Des Noms-du-Père*

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication Victoria Ocampo, bénéficie du soutien du Ministère français des Affaires Etrangères et du Service de Coopération et d'Action Culturelle de l'Ambassade de France en Argentine.

Esta obra, editada en el marco del Programa de Ayuda a la Publicación Victoria Ocampo, cuenta con el apoyo del Ministerio de Asuntos Extranjeros de Francia y del Servicio de Cooperación y Acción Cultural de la Embajada de Francia en la Argentina.

Lacan, Jacques
De los Nombres del Padre - 1ª ed. - Buenos Aires: Paidós, 2005
112 p.; 18x11 cm. (Jacques Lacan en Campo Freudiano)

Traducido por: Nora González

ISBN 905-12-3651-X
1. Psicoanálisis I. González, Nora, trad. II. Título
CDD 150.195

Traducción: Nora A. González
Revisión: Graciela Brodsky
Cubierta de Gustavo Macri
*1ª edición, 2005*



Impreso en la Argentina - Printed in Argentina
Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723

Impreso en MPS
Santiago del Estero 338, Lanús, Provincia de Buenos Aires, en julio de 2005

Tirada: 3.000 ejemplares

ISBN 950-12-3651-X

# Índice

*Este volumen reúne, no sin razón, dos intervenciones de Lacan separadas por diez años, 8 de julio de 1953 y 20 de noviembre de 1963, y que tratan temas aparentemente heterogéneos.*

*«Lo simbólico, lo imaginario y lo real» precede inmediatamente la redacción, durante el verano, del informe de Roma sobre «Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis», que anunciaba el comienzo público de «la enseñanza de Lacan», como se dirá más tarde. La conferencia constituye la primera presentación temática de la famosa tríada que la elaboración de Lacan sostendrá de cabo a rabo durante las siguientes tres décadas, hasta volverse el objeto esencial, no solo conceptual, sino también matemático y material, con la forma del nudo borromeo y sus derivados.*

*A continuación se encuentra la primera y única lección del Seminario de los* Nombres del Padre. *Interrumpido en circunstancias dramáticas –su inhabilitación para el puesto de «didacta» (en esa época, psicoanalista habilitado para formar psicoanalistas)–, el Seminario debía reiniciarse en enero de 1964 en la calle de Ulm, en los locales de la Escuela Normal Superior y con el título de* Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis.

*Lacan siempre se negó a retomar el tema del Seminario brutalmente suprimido e incluso a ver publicado en vida el*

*texto de la única lección pronunciada. Habiendo concluido que, a pesar suyo, no le había sido otorgada la gracia del «discurso psicoanalítico» para levantar, como era su intención, el velo con el que Freud había cubierto el verdadero resorte del psicoanálisis, y que había sido castigado por haberse mostrado sacrílego, declaró –y a buen entendedor, pocas palabras–, especialmente por el título irónico que dio a un seminario ulterior,* Les non-dupes errent [Los desengañados se engañan o Los Nombres del Padre], *que en adelante mantendría celosamente en reserva verdades demasiado intempestivas.*

*Más discreta, la discusión de los límites del complejo de Edipo y del mito paterno también siguió propagándose en seminarios y escritos, hasta el rebajamiento del Nombre del Padre a la categoría de síntoma y utensilio (cf. el Seminario* Le Sinthome, *que aparecerá en 2005).*

*La reunión de estos dos textos ciertamente se justificaría desde una perspectiva histórica (véanse al final del volumen las indicaciones biobibliográficas). Pero la verdadera razón que me decidió a juntarlos está en otra parte: hacer hincapié en la indicación que dio Lacan en su última enseñanza, mezcla de humorada y sentencia, bien en su estilo de mediodecir, según la cual lo simbólico, lo imaginario y lo real son los verdaderos Nombres del Padre.*

Jacques-Alain Miller

# Lo simbólico, lo imaginario y lo real

Mis buenos amigos, habrán notado que para esta primera comunicación llamada científica de nuestra nueva Sociedad elegí un título que no carece de ambición.

Además empezaré por disculparme, ya que les pediré que consideren esta comunicación como un resumen de puntos de vista que mis alumnos que están aquí conocen bien, con los que ya están familiarizados desde hace dos años por mi enseñanza, y al mismo tiempo como una especie de prólogo o introducción a cierta orientación en el estudio del psicoanálisis.

En efecto, creo que el retorno a los textos freudianos que han sido objeto de mi enseñanza desde hace dos años, me ha dado –o más bien, nos ha dado a todos los que trabaja-

mos juntos– la idea cada vez más segura de que no hay captura más completa de la realidad humana que la que realiza la experiencia freudiana y de que no se puede dejar de volver a las fuentes y aprehender estos textos en todos los sentidos de la palabra.

No se puede dejar de pensar que la teoría del psicoanálisis, y al mismo tiempo su técnica, que no forman más que una única y misma cosa, han sufrido una especie de limitación y, a decir verdad, de degradación. Y efectivamente no es fácil mantenerse al nivel de semejante plenitud.

Yo pensaba tomar esta tarde como base y ejemplo de lo que he de exponerles un texto como el de «El Hombre de los Lobos». Pero pese a que había dictado un seminario el año pasado sobre el tema, que releí completo todo el día de ayer, simplemente tuve la sensación de que era completamente imposible darles una idea, incluso aproximada, del texto, y de que solo había una cosa por hacer con mi seminario del año pasado: retomarlo el año próximo.

Lo que me reveló, en efecto, este texto formidable, después del trabajo y el progreso que

hemos hecho este año en torno del texto de «El Hombre de las Ratas», me hace pensar que lo que había extraído el año pasado como principio, como ejemplo, como tipo de pensamiento característico proporcionado por ese texto extraordinario, no era más que un simple *approche*, como se dice en lenguaje anglosajón, en otras palabras, un balbuceo. De manera que esta noche simplemente intentaré decir algunas palabras sobre lo que significa la confrontación de esos tres registros muy distintos que son los registros esenciales de la realidad humana y que se llaman: lo simbólico, lo imaginario y lo real.

1

En primer lugar, hay algo que no podría escapársenos, a saber, que hay en el análisis una parte de real en nuestros sujetos que se nos escapa. No escapaba, sin embargo, a Freud cuando se ocupaba de cada uno de sus pacientes, aunque, por supuesto, también estaba fuera de su aprehensión y su alcance.

No podría dejar de sorprendernos la manera en que habla del Hombre de las Ratas

cuando distingue entre sus personalidades. Al respecto, concluye, reconoce en él *la personalidad de un hombre fino, inteligente y culto*, y la contrasta con las otras personalidades con las que tuvo que tratar. Aunque de modo atenuado, también se refiere al tema cuando habla del Hombre de los Lobos. Pero nosotros no estamos forzados, a decir verdad, a refrendar todas sus apreciaciones. No parece tratarse en el Hombre de los Lobos de alguien de tanta clase. Pero sorprende que él lo haya puesto aparte como un punto particular. En cuanto a Dora, ni hablar, casi puede decirse que él la amó.

Este elemento directo, este elemento de examen, de apreciación de la personalidad, no deja de sorprendernos. Es algo con lo que tenemos que tratar todo el tiempo en el registro mórbido, por un lado, e incluso en el registro de la experiencia analítica, con sujetos que no caen en absoluto en el registro mórbido. Este es un elemento que siempre necesitamos retener y que está particularmente presente en la experiencia de quienes cargamos con la pesada tarea de elegir a los que se someten al análisis con un fin didáctico.

¿Qué diremos después de todo al término de nuestra selección? ¿Todos los criterios invocados (¿se necesita la neurosis para hacer un buen analista?, ¿un poquito?, ¿mucho? Seguramente no, ¿pero no en absoluto?) nos guían, en resumidas cuentas, en un juicio que ningún texto puede definir y que nos hace apreciar las cualidades personales? A saber, esa realidad que se expresa de este modo: un sujeto tiene o no tiene pasta, es, como dicen los chinos, *She-un-ta*, un hombre de gran talla, o *Sha-ho-yen*, un hombre de pequeña talla. Aquí hay algo que constituye los límites de nuestra experiencia.

¿Qué se pone en juego en el análisis? ¿Esa relación real con el sujeto, a saber, reconocer su realidad de cierto modo y según nuestros parámetros? ¿Eso es lo que debemos hacer en el análisis? Ciertamente no, se trata indudablemente de otra cosa. Y esta es la pregunta que nosotros nos planteamos sin cesar y que se plantean todos los que intentan formular una teoría de la experiencia analítica. ¿Qué es esta experiencia singular entre todas que aportará a estos sujetos transformaciones tan profundas? ¿Qué son estas transformaciones y cuál es su resorte?

Desde hace años, la elaboración de la doctrina analítica apunta a responder esta pregunta. El hombre común, el hombre público, no parece sorprenderse mucho por la eficacia de esta experiencia que transcurre entera en palabras; y en el fondo tiene razón, puesto que, en efecto, ella anda, y parecería que para explicarla basta empezar por demostrar el movimiento andando. Hablar ya es introducirse en el sujeto de la experiencia analítica. Aquí, en efecto, conviene empezar por preguntarse qué es la palabra, es decir, el símbolo.

A decir verdad, asistimos más bien a un evitamiento de esta pregunta. Y constatamos que si reducimos esta pregunta, si solo vemos en los elementos y los resortes propiamente técnicos del análisis instrumentos destinados a modificar, por una serie de acercamientos, las conductas y las costumbres del sujeto, rápidamente desembocamos en cierto número de dificultades y atolladeros. Si avanzamos en ese sentido, no llegamos por cierto a encontrarles un lugar en el conjunto de una consideración total de la experiencia analítica, sino que nos acercamos cada vez más a cierto número de cosas impenetrables que se nos oponen y que

tienden a transformar desde entonces el análisis en una experiencia que parecerá mucho más irracional de lo que realmente es.

Sorprende ver cuántos sujetos recientemente llegados a la experiencia analítica se presentaron, en su primera manera de expresarse sobre su experiencia, planteando la cuestión de su carácter irracional, cuando parece que, por el contrario, quizá no exista técnica más transparente.

Por supuesto, en un análisis todo va en esa dirección, ya que abundamos en cierto número de apreciaciones psicológicas más o menos parciales del sujeto paciente, hablamos de su pensamiento mágico, hablamos de todo tipo de registros que tienen indudablemente su valor y que encuentra de manera muy viva la experiencia analítica. De allí a pensar que el análisis mismo juega en el registro del pensamiento mágico no hay más que un paso, rápidamente franqueado cuando no se decide empezar planteando la pregunta primordial (¿qué es la experiencia de la palabra, la esencia y el intercambio de la palabra?) y al mismo tiempo la cuestión de la experiencia analítica.

Partamos de la experiencia, tal como se nos presenta ante todo en las primeras teorías del análisis. ¿Qué es ese *neurótico* que tratamos en la experiencia analítica? ¿Qué pasará en esta experiencia? ¿Qué ocurre con el pasaje de lo consciente a lo inconsciente? ¿Cuáles son las fuerzas que dan al equilibrio cierta existencia, y que llamamos el principio del placer?

Para avanzar rápido, diremos con el señor Raymond de Saussure que el sujeto alucina su mundo. Las satisfacciones ilusorias del sujeto son evidentemente de un orden distinto del de sus satisfacciones, que encuentran su objeto en lo real puro y simple. Nunca un síntoma mitigó el hambre o la sed de manera duradera, excepto por la absorción de alimentos que los satisfacen. Sin duda una disminución general del nivel de la vitalidad puede funcionar como respuesta en los casos límite, como vemos por ejemplo en la hibernación natural o artificial, pero esto solo es concebible como una fase que no podría durar, salvo entrañando daños irreversibles. La reversibilidad misma de los trastornos neuróticos supone que la economía de las satisfacciones implicadas sea

de otro orden y esté infinitamente menos ligada a ritmos orgánicos fijos, aunque determine una parte de ellos. Esto define la categoría conceptual donde se inscribe este tipo de objetos, y que estoy calificando como lo imaginario, si se le reconocen a este término todas las implicaciones que le corresponden.

En adelante, es fácil ver que este orden de satisfacción imaginaria solo puede encontrarse en los registros sexuales.

Todo esto surge a partir de esa especie de condición previa de la experiencia analítica, y no resulta sorprendente, aunque haya cosas que debió confirmar, controlar –instaurar, diría yo–, la experiencia misma. Una vez hecha la experiencia, las cosas parecen de un perfecto rigor. El término «libido» no hace en efecto más que expresar la reversibilidad que implica la noción de equivalencia, cierto metabolismo de las imágenes. Para poder pensar esta transformación, se necesita un término energético. Para eso sirvió el término «libido». Se trata, por supuesto, de algo complejo.

Con «satisfacción imaginaria» no me refiero evidentemente al simple hecho de que Demetrios haya estado satisfecho por haber soña-

do que poseía a la sacerdotisa cortesana, aunque este no sea más que un caso particular en el conjunto. Se trata de un elemento que va mucho más lejos y que hoy está delimitado por toda la experiencia que los biólogos mencionan en relación con los ciclos instintuales, muy especialmente en el registro de la sexualidad y la reproducción.

Aparte de los estudios aún inciertos e improbables concernientes a los retrotransmisores neurológicos en los ciclos sexuales, que no son lo más sólido de sus estudios, está demostrado que estos ciclos en los animales mismos dependen de cierto número de disparadores, de mecanismos de desencadenamiento, que son esencialmente de orden imaginario. Lo más interesante de los estudios sobre los ciclos instintuales, sus límites y su definición, es que poniendo a prueba, para precisarlos, algunos *releasers* hasta cierto límite de borramiento, se pudo provocar artificialmente en el animal un desencadenamiento de la parte del ciclo del comportamiento sexual del que se trata.

El hecho es que en el interior de un ciclo de comportamiento determinado pueden eventualmente sobrevenir en ciertas condi-

ciones algunos desplazamientos. Los biólogos no encontraron, en efecto, mejor término que la palabra misma que sirve para designar los trastornos y los resortes sexuales primarios de los síntomas en nuestros sujetos, a saber, el desplazamiento. Por ejemplo, en medio de un ciclo de combate se observará la brusca aparición de un segmento del comportamiento de pavoneo (entre los pájaros, uno de los combatientes de repente empieza a alisarse las plumas).

Pueden darse otros miles de ejemplos, pero no estoy aquí para enumerarlos. Simplemente quise mostrarles que este elemento de desplazamiento es un resorte esencial del orden de los comportamientos ligados a la sexualidad. Sin duda, estos fenómenos no son electivos en los animales. Pero los estudios de Lorenz sobre las funciones de la imagen en el ciclo de la alimentación muestran que lo imaginario desempeña allí un papel tan eminente como en el orden de los comportamientos sexuales. En el hombre, nos encontramos ante este fenómeno principalmente en este plano.

Puntualicemos esta exposición diciendo que los elementos de comportamiento instin-

tual desplazado en el animal son capaces de darnos el esbozo de un comportamiento simbólico. Llamamos comportamiento simbólico en el animal al hecho de que un segmento desplazado adquiera un valor socializado y sirva al grupo animal de punto de referencia para cierto comportamiento colectivo.

Así, planteamos que un comportamiento puede volverse imaginario cuando su orientación hacia imágenes, y su propio valor de imagen para otro sujeto, lo vuelven capaz de desplazarse fuera del ciclo que asegura la satisfacción de una necesidad natural. En adelante, puede decirse que el comportamiento neurótico se dilucida en el plano de la economía instintiva.

En cuanto a saber por qué siempre se trata de comportamiento sexual, no tengo necesidad de volver a ello, salvo para breves indicaciones. No nos sorprende que un hombre pueda eyacular mirando una pantufla, ni tampoco que la utilice para conducir al cónyuge a mejores sentimientos, pero seguramente nadie pensará que una pantufla pueda servir para calmar el hambre, incluso extremo, de un individuo. Además, constantemente tratamos con fantasmas. En el orden del tratamiento,

no es raro que el paciente, el sujeto, haga intervenir durante el análisis un fantasma como el de la felación del *partenaire* analista. ¿Se trata de un elemento que remitiremos a un ciclo arcaico de su biografía, a una anterior subalimentación? Evidentemente nunca pensaremos eso, sea cual fuere el carácter incorporativo que demos a estos fantasmas.

¿Qué significa esto? Puede significar muchas cosas. De hecho, es preciso observar que lo imaginario está lejos de confundirse con el dominio de lo analizable, donde puede haber una función distinta de la imaginaria. No es porque lo analizable coincida con lo imaginario que lo imaginario se confunde con lo analizable, que sea enteramente lo analizable o lo analizado.

Retomemos el ejemplo de nuestro fetichista, aunque sea raro. Si admitimos que se trata de una especie de perversión primitiva, no resulta imposible examinar casos semejantes. Supongamos que se trata de uno de esos desplazamientos imaginarios tales como los que encontramos realizados en el animal. Supongamos, en otras palabras, que la pantufla sea estrictamente el desplazamiento del órgano

femenino, puesto que el fetichismo suele ser más frecuente en el varón. Si no hubiera nada capaz de representar una elaboración respecto de este dato primitivo, sería tan inanalizable como es inanalizable tal fijación perversa.

Inversamente, retomemos el caso de nuestro paciente o sujeto presa de un fantasma de felación. Entonces se trata de otra cosa, tiene un sentido completamente distinto. Sin duda puede considerarse que este fantasma representa lo imaginario, cierta fijación a un estadio primitivo oral de la sexualidad, pero no diremos que este es un practicante constitucional de la felación. Entiendo por esto que el fantasma del que se trata, el elemento imaginario, solo posee estrictamente un valor simbólico que hemos de apreciar únicamente en función del momento del análisis en que se inserta. En efecto, incluso cuando el sujeto retiene su confesión, este fantasma surge, y su frecuencia muestra bastante que aparece en determinado momento del diálogo analítico. Está hecho para expresarse, para ser dicho, para simbolizar algo, y algo que tiene un sen-[redacted] completamente distinto según el mo-[redacted] del diálogo.

Luego, ¿qué significa esto? Por un lado, que no basta que un fenómeno represente un desplazamiento, en otras palabras, se inscriba en los fenómenos imaginarios, para ser un fenómeno analizable. Por otro lado, que un fenómeno solo es analizable si representa algo que no sea él mismo.

2

Para abordar el asunto del que hablo, a saber, el simbolismo, diré que toda una parte de las funciones imaginarias en el análisis no tienen otra relación con la realidad fantasmática que manifiestan que la que tiene la sílaba «po» con el vaso con formas preferentemente simples que designa.[1] En «policía» o «poltrón», la sílaba «po» tiene evidentemente un valor distinto. Se podrá utilizar el pote para simbolizar la sílaba «po», inversamente, en el término «policía» o «poltrón», pero convendrá entonces agregar al mismo tiempo otros términos igualmente imaginarios que solo se

1. En francés, la sílaba *po* es homófona de la palabra *pot* (vaso, vasija, pote). [N. de la T.]

considerarán en este caso como sílabas destinadas a completar la palabra.

De este modo debe entenderse lo simbólico en juego en el intercambio analítico. Así se trate de síntomas reales, actos fallidos, y todo lo que se inscriba en lo que encontramos y reencontramos incesantemente, y que Freud definió como su realidad esencial, se sigue tratando y se tratará siempre de símbolos organizados en el lenguaje, luego, que funcionan a partir de la articulación del significante y el significado, que es el equivalente de la estructura misma del lenguaje.

La noción de que el sueño es un jeroglífico no me pertenece a mí sino a Freud. También el síntoma expresa algo estructurado y organizado como un lenguaje, como manifiesta el hecho de que (para partir del más simple de ellos) el síntoma histérico siempre ofrece algo equivalente a una actividad sexual, pero nunca un equivalente unívoco. Al contrario, siempre es plurívoco, superpuesto, sobredeterminado, y, para decirlo todo, está construido exactamente como se construyen las imágenes en los sueños. Hay allí una competencia, una superposición de símbolos, tan compleja como lo es

una frase poética que vale a la vez por su tono, su estructura, sus retruécanos, sus ritmos, su sonoridad. Todo ocurre en varios planos y es del orden y el registro del lenguaje.

Quizás esto no nos parezca suficientemente relevante si no intentamos ver qué es originalmente el lenguaje.

Por supuesto, la cuestión del origen del lenguaje es uno de los temas que más pueden prestarse a delirios organizados, colectivos o individuales. No es lo que tenemos que hacer. El lenguaje está aquí, es un emergente. Ahora que emergió, nunca más sabremos cuándo ni cómo comenzó, ni cómo eran las cosas antes que estuviera.

Pero, a pesar de todo, ¿cómo expresar lo que quizá se presentó como una de las formas más primitivas del lenguaje? Piensen en la contraseña. Elegí a propósito este ejemplo porque cuando se habla del lenguaje, la ilusión es creer siempre que su significación es lo que este designa. Pero no. Por supuesto que designa algo, que colma cierta función en este plano, pero la contraseña tiene la propiedad de ser elegida justamente de una manera completamente independiente de su significación.

¿Y si esta es idiota? La Escuela responde –sin duda nunca hay que responder– que la significación de tal palabra es designar a ese que la pronuncia como teniendo tal o cual propiedad que responde a la pregunta que motivó la palabra. Algunos dirían que el ejemplo está mal elegido porque está tomado del interior de una convención, lo cual lo vuelve más valioso. Por otro lado, es innegable que la contraseña tiene sus más preciosas virtudes, puesto que sirve simplemente para evitar ser muerto.

De este modo podemos considerar que el lenguaje tiene una función. Nacida entre esos animales feroces que debieron de ser los hombres primitivos (lo que a juzgar por los hombres modernos no es inverosímil), la contraseña no es eso gracias a lo cual se reconocían los hombres del grupo, sino lo que permite constituir el grupo.

Otro registro en el que se puede meditar sobre la función del lenguaje es el del lenguaje estúpido del amor, que consiste, en el último grado del espasmo del éxtasis, o por el contrario de la rutina, según los individuos, en calificar súbitamente al *partenaire* sexual con el nombre de una de las hortalizas más

vulgares o de un animal de los más repugnantes. Y por cierto, esto no está lejos de entrar en relación con el problema del horror al anonimato. Por algo se vuelven a encontrar en la fobia tales apelaciones animales o soportes más o menos totémicos. Es que hay entre los dos algún punto en común. El sujeto humano está especialmente expuesto, como veremos pronto, al surgimiento de un vértigo, y, para alejarlo, experimenta la necesidad de hacer algo trascendente. Esto no es indiferente en el origen de la fobia.

En estos dos ejemplos el lenguaje está particularmente desprovisto de significación. Y aquí es donde se ve mejor lo que distingue el símbolo del signo, a saber, la función interhumana del símbolo. Hay allí algo que nace con el lenguaje y que hace que después que la palabra fue palabra verdaderamente pronunciada, los dos *partenaires* ya no sean los de antes. Con los ejemplos más simples les mostré para qué sirve la palabra.

Harían mal en creer que no son ejemplos particularmente plenos. Tanto en la contraseña como en la palabra que se llama de amor, se trata de algo que tiene mucho alcance. Di-

gamos que la conversación que promediando su carrera de estudiantes pudieron tener en una cena de jefes igualmente promedios –donde la significación de cosas que se intercambian tiene un carácter equivalente al de las conversaciones de un encuentro en la calle o en el autobús– no es más que cierta manera de hacerse reconocer, lo que justificaría a Mallarmé cuando dice que el lenguaje era *comparable a esa moneda desdibujada que nos pasamos de mano en mano en silencio.*

Veamos a partir de aquí lo que se establece cuando el neurótico llega a la experiencia analítica.

Es que él también comienza a decir cosas. Dice cosas, y no hay que sorprenderse demasiado si las cosas que dice, al principio, no son distintas de esas palabras de poco peso a las que me acabo de referir. Sin embargo, hay algo fundamentalmente diferente: él no viene al analista solo para decir tonterías y trivialidades. De aquí en más queda implicado en la situación algo que no es poca cosa, puesto que, en suma, él viene más o menos a buscar su propio sentido. Allí se plantea místicamente algo sobre la persona de aquel que lo escucha.

Por supuesto, él se acerca a esta experiencia, a este camino original, con, Dios mío, lo que tiene a su disposición. Primero cree que es necesario que él mismo haga de médico, que él informe al analista. Por supuesto, en su experiencia cotidiana, ustedes lo ponen en su lugar, diciendo que no se trata de eso sino de hablar y, preferentemente, sin intentar ordenar, organizar, es decir, sin ponerse, según un narcisismo muy conocido, en el lugar de su interlocutor.

A fin de cuentas, la noción que tenemos del neurótico es que en sus síntomas mismos yace una palabra amordazada, donde puede decirse que se expresan algunas transgresiones a cierto orden que por sí mismas claman al cielo el orden negativo en el cual están inscriptas. Por no realizar el orden del símbolo de una manera viva, el sujeto realiza imágenes desordenadas que lo sustituyen.

Esto es lo que primero se interpondrá en toda relación simbólica verdadera.

Cuando habla, el sujeto expresa en primer lugar este registro que llamamos las resistencias, lo que solo puede interpretarse como una realización *hic et nunc*, en la situación y

con el analista, de la imagen o las imágenes de la experiencia precoz. Sobre esto se edificó, en efecto, toda la teoría de la resistencia, pero solamente después del gran reconocimiento del valor simbólico del síntoma y de todo lo que puede ser analizado.

Ahora bien, la experiencia encuentra justamente algo distinto de la realización del símbolo. Es la tentación del sujeto de constituir *hic et nunc* en la experiencia analítica esta referencia imaginaria. Es lo que llamamos las tentativas del sujeto de hacer entrar al analista en su juego. Es lo que vemos, por ejemplo, en el caso del Hombre de las Ratas, cuando nos damos cuenta –rápido, pero no de inmediato, y Freud tampoco– de que al contar su historia obsesiva, la gran observación concerniente al tormento de las ratas, el sujeto intenta realizar aquí y ahora, y con Freud, esa especie de relación sádico-anal imaginaria que es la sal de la historia. Freud percibe muy bien que se trata de algo que se traduce y se traiciona fisonómicamente en la cara misma del sujeto, y que califica del *horror de un goce ignorado.*

Resulta significativo en la historia del análisis el momento en que fue posible evaluar,

plantear como tales, los elementos de la resistencia que sobreviene en la experiencia analítica. Puede fecharse el momento en que se supo hablar de ello de una manera coherente con el artículo de Reich, uno de los primeros artículos sobre el tema aparecidos en el *International Journal*, cuando Freud hacía surgir el segundo tiempo en la elaboración de la teoría analítica, que no es otro que la teoría del yo.

Alrededor de esa época, en [redacted] aparece *das Es*. Entonces empezamos a darnos cuenta, dentro –siempre hay que mantenerlo– del registro de la relación simbólica, de que el sujeto resiste y que esta resistencia no es una simple inercia opuesta al movimiento terapéutico, como en física podría decirse que la masa resiste toda aceleración. Ella establece cierto lazo que se opone como tal, como una acción humana, a la del terapeuta, salvo que el terapeuta no debe engañarse al respecto. Uno no se opone a él como realidad, sino en la medida en que en su lugar se realiza cierta imagen que el sujeto proyecta sobre él.

A decir verdad, estos términos son solo aproximados.

También en ese momento nace la noción de instinto agresivo, y es necesario agregar, y con razón, a la libido el término *destrudo*, porque desde que su fin [...] las funciones esenciales de estas relaciones imaginarias tal como aparecen en forma de resistencia, se presenta otro registro ligado nada menos que a la función propia que desempeña el yo.

No entraré hoy en la teoría del yo salvo para decirles que es necesario, en toda noción analítica coherente y organizada del yo, distinguir absolutamente la función imaginaria del yo como unidad del sujeto alienado a sí mismo. El yo es eso en lo que el sujeto solo puede reconocerse primero alienándose. Solo puede, pues, encontrarse suprimiendo el álter ego del yo. Aquí se desarrolla la dimensión, muy distinta de la agresión, que en adelante se llamará la agresividad.

Ahora es preciso que retomemos el problema en estos dos registros: cuestión de la palabra y cuestión de lo imaginario.

Como les mostré de manera resumida, la palabra desempeña un papel esencial de mediación. A partir del momento en que se realizó, la mediación cambia a los dos *partenaires*

presentes. Esto no tiene nada que no nos sea dado hasta en el registro semántico de ciertos grupos humanos. Lean en este sentido el libro de Leenhardt, *Do Kamo.*

No es un libro que merezca todas las recomendaciones, pero es bastante elocuente y particularmente manejable. Resulta excelente como introducción para quienes necesitan ser introducidos. Verán que se produce en los canacos algo muy particular en el plano semántico, a saber, que el término «palabra» significa algo que va mucho más lejos que lo que llamamos de este modo. Es asimismo una acción. Por otra parte, para nosotros también la palabra dada es igualmente una forma de acto. Pero es además a veces un objeto, es decir, algo que se lleva, una gavilla. Es cualquier cosa, lo que sea, pero, a partir de allí, existe algo que antes no existía.

Conviene hacer también otra observación. Esta palabra mediadora no es pura y simplemente mediadora en este plano elemental. Entre dos hombres, ella permite trascender la relación agresiva fundamental en el espejismo del semejante. E incluso debe ser otra cosa muy distinta, porque si nos detenemos a pen-

sar, se ve que no solo constituye esta mediación, sino también la realidad misma.

Esto es completamente evidente si consideran lo que se llama una estructura elemental, es decir, arcaica, del parentesco. No siempre son elementales las estructuras del parentesco. Las nuestras, por ejemplo, son especialmente complejas, pero, a decir verdad, estas no existirían sin el sistema de palabras que las expresan. Y el hecho es que las prohibiciones que regulan entre nosotros el intercambio humano de las alianzas, en el sentido propio de la palabra, se reducen a un número excesivamente restringido. Por eso, tendemos a confundir términos como padre, madre, hijo, etcétera, con relaciones reales. Esto es porque el sistema de relaciones de parentesco es extremadamente reducido en sus límites y su campo. Pero se trata de símbolos.

Masserman escribió al respecto, en el *International Journal of Psychoanalysis* de 1944, un lindo artículo llamado «Language, behavior and dynamic psychiatry». Uno de los ejemplos que da muestra bastante bien la debilidad del punto de vista conductista. Él cree resolver el problema del simbolismo del lengua-

je con el ejemplo del condicionamiento. Se habría provocado de manera regular la reacción de contracción de la pupila a la luz al mismo tiempo que se tocaba una campanilla. A continuación se suprime la excitación de la luz y la pupila se contrae cuando se agita la campanilla. Finalmente se obtendría la contracción de la pupila con la simple audición de la palabra *contract.* ¿Creen que se resuelve así la cuestión del lenguaje y la simbolización? Pero si, en lugar de *contract*, se hubiera dicho otra cosa, se habría obtenido exactamente el mismo resultado. No se trata del condicionamiento de un fenómeno. Lo que está en juego en los síntomas es la relación del síntoma con el sistema entero del lenguaje, el sistema de las significaciones de las relaciones interhumanas como tales.

El análisis recorta con mucha precisión estas observaciones y nos muestra en detalle su alcance y presencia. Este es, en efecto, el extremo de lo que acabo de decirles: toda relación analizable, es decir, interpretable simbólicamente, se inscribe siempre en una relación de tres.

Ya lo habíamos visto en la estructura misma de la palabra: lo que se realiza libidinalmente

entre tal y tal sujeto demanda mediación. De aquí el valor de ese hecho, afirmado por la doctrina y demostrado por la experiencia, de que finalmente nada se interpreta –porque de esto se trata– más que por medio de la realización edípica. Esto significa que toda relación de dos está siempre más o menos marcada por el estilo de lo imaginario. Para que una relación adquiera su valor simbólico, se necesita la mediación de un tercer personaje que realice respecto del sujeto el elemento trascendente, gracias a lo cual su relación con el objeto puede sostenerse a cierta distancia.

Entre la relación imaginaria y la relación simbólica existe toda la distancia que existe en la culpabilidad. Por eso, como muestra la experiencia, siempre se prefiere la culpabilidad a la angustia.

Sabemos por los progresos de la doctrina y la teoría de Freud que la angustia siempre está ligada a una pérdida, es decir, a una transformación del yo, es decir, a una relación de dos a punto de desvanecerse, y a la que debe suceder otra cosa, que el sujeto no puede abordar sin cierto vértigo. Este es el registro y la naturaleza de la angustia. Desde que se in-

troduce el tercero, que entra en la relación narcisista, se abre la posibilidad de una mediación real, esencialmente por medio del personaje que, en relación con el sujeto, representa un personaje trascendente, en otras palabras, una imagen de dominio mediante la cual su deseo y su cumplimiento pueden realizarse simbólicamente. En ese momento interviene otro registro que es el de la ley o el de la culpabilidad, según el registro en que se lo viva.

3

Les parecerá que resumo un poco. Creo, sin embargo, que no los despisto demasiado, puesto que son también cosas que he repetido varias veces en nuestras reuniones.

Aún me gustaría subrayar un punto importante relativo al registro de lo simbólico.

Desde que se trata de lo simbólico como eso en lo que el sujeto se compromete en una relación propiamente humana, desde que se trata de un compromiso del sujeto expresado en el registro del *yo* [*je*], por un *yo quiero* o *yo te amo*, hay siempre algo problemático. Es muy

importante considerar el elemento temporal, que plantea todo un registro de problemas que deben ser tratados paralelamente a la cuestión de la relación de lo simbólico y lo imaginario. La cuestión de la constitución temporal de la acción humana es inseparable de la primera. Aunque no pueda esta tarde abordarla en toda su amplitud, por lo menos debo indicar que no cesamos de encontrarla en el análisis, y de la manera más concreta. Allí también, para comprenderla, conviene partir de una noción estructural, y si puede decirse así, existencial, de la significación del símbolo.

Uno de los puntos aparentemente más establecidos de la teoría analítica es el del automatismo, del pretendido automatismo de repetición, cuyo primer ejemplo mostró tan bien Freud en *Más allá del principio de placer*. Se ve cómo se produce el primer dominio: el niño anula su juguete por la desaparición. Esta repetición primitiva, esta escansión temporal hace que se mantenga la identidad del objeto tanto en la presencia como en la ausencia.

Aquí tenemos el alcance exacto, la significación del símbolo en la medida en que este

se refiere al objeto, es decir, a lo que se llama el concepto. Ahora bien, encontramos aquí ilustrado algo que parece tan oscuro cuando se lo lee en Hegel, a saber, que el concepto es el tiempo. Se necesitaría una conferencia de una hora para demostrar que el concepto es el tiempo. Curiosamente, el señor Hyppolite, en su traducción de *La fenomenología del espíritu*, se contentó con poner una nota diciendo que era uno de los puntos más oscuros de la teoría de Hegel. Pero, gracias al ejemplo de Freud, pueden palpar esa cosa simple que consiste en decir que el símbolo del objeto es justamente ese objeto. Cuando ya no está ahí, es el objeto encarnado en su duración, separado de él mismo y que, por eso, puede estar para ustedes de alguna manera siempre presente, siempre ahí, siempre a su disposición. Volvemos a encontrar la relación que hay entre el símbolo y el hecho de que todo lo que es humano se conserva como tal. Cuanto más humano es, más está preservado del aspecto inestable y descompensador del proceso natural. El hombre hace subsistir en cierta permanencia todo lo que ha durado como humano, y, ante todo, a sí mismo.

Busquemos un ejemplo. Si hubiera querido tomar la cuestión del símbolo por otra punta, en lugar de partir del término, la palabra o la gavilla, habría partido del túmulo sobre la tumba del jefe o sobre la tumba de cualquiera. La especie humana se caracteriza justamente por rodear el cadáver con algo que constituya una sepultura, por mantener el hecho de que algo ha durado. El túmulo o cualquier otro signo de sepultura merece muy exactamente el nombre de «símbolo»; es algo humanizante. Llamo «símbolo» a todo aquello cuya fenomenología he intentado mostrar.

Si les señalo esto, evidentemente es por algo. En efecto, la teoría de Freud debió abrirse camino hasta la noción que ella misma destacó de un instinto de muerte. Los que después acentuaron únicamente el elemento de resistencia, es decir, el elemento de acción imaginaria durante la experiencia analítica, anulando más o menos la función simbólica del lenguaje, son los mismos para los que el instinto de muerte es una noción sin razón de ser.

Realizar, en el sentido literal de la palabra, devolver a cierto real la imagen, habiendo incluido en ella, por supuesto, como una fun-

ción esencial un signo particular de este real, devolver a lo real la expresión analítica, siempre es correlativo –entre quienes la desarrollan en este registro porque no tienen más que este registro– del aislamiento, hasta de la exclusión de lo que Freud ubicó bajo el rótulo del instinto de muerte y que llamó, aproximadamente, automatismo de repetición.

Reich nos proporciona un ejemplo característico de esto. Para él, todo lo que el paciente cuenta es *flatus vocis*, es la manera en que el instinto manifiesta su armadura. Punto que es significativo, muy importante, pero como un tiempo de la experiencia. En la medida en que se deja de lado toda la experiencia en tanto que simbólica, se excluye el propio instinto de muerte.

Por supuesto, este elemento de la muerte no solo se manifiesta en el plano del símbolo, también se manifiesta en el registro narcisista. Pero allí se trata de otra cosa. La muerte en el registro narcisista está mucho más cerca de este elemento de nadificación final que se liga a todo tipo de desplazamiento, y del que se puede pensar, como ya indiqué, que es el origen, la fuente de la posibilidad de transacción sim-

bólica de lo real. Pero es también algo que tiene mucha menos relación con el elemento duración, con la proyección temporal, con el futuro como término esencial al comportamiento simbólico como tal.

Como se darán cuenta, me veo forzado a avanzar un poco rápido. Hay mucho para decir sobre todo esto. El análisis de nociones tan diferentes como las que corresponden a los términos resistencia, resistencia de transferencia, transferencia como tal, la distinción entre lo que hay que llamar propiamente transferencia y lo que hay que dejar a la resistencia, todo esto puede bastante fácilmente inscribirse en relación con las nociones fundamentales de lo simbólico y lo imaginario.

Para terminar, simplemente me gustaría ilustrar mis palabras. Siempre hay que dar una breve ilustración de lo que se cuenta. Solo se trata de una aproximación respecto de elementos de formalización que he desarrollado mucho más con los alumnos del Seminario, por ejemplo, en El Hombre de las Ratas. Se puede lograr formalizar completamente con la ayuda de elementos como los que les indicaré. Esto les mostrará lo que quiero decir.

He aquí cómo un análisis podría, muy esquemáticamente, inscribirse desde su comienzo hasta su final:

$$rS - rI - iI - iR - iS - sS -$$
$$SI - SR - rR - rS,$$

es decir, realizar el símbolo.

*rS*: es la posición de partida. El analista es un personaje simbólico, y en calidad de tal ustedes vienen a buscarlo, en la medida en que él mismo es a la vez el símbolo de la omnipotencia, que él mismo ya es una autoridad, el amo. En esta perspectiva el sujeto lo busca y él se ubica en cierta postura que es aproximadamente la que sigue: *Es usted quien tiene mi verdad*. Esta postura es completamente ilusoria, pero es la postura típica.

*rI*: después tenemos la realización de la imagen, es decir, la instauración más o menos narcisista en la que el sujeto se entrega a cierta conducta que es justamente analizada como resistencia. ¿Debido a qué? A cierta relación *iI*,

$$\frac{\text{IMAGINACIÓN}}{\text{IMAGEN}}$$

*iI*: es la captación de la imagen que es esencialmente constitutiva de toda realización imaginaria en la medida en que la consideramos como instintual. Esta realización de la imagen hace que el picón hembra quede cautivado por los mismos colores que el picón macho y que entren progresivamente en cierta danza que los conduce ya saben dónde. ¿Qué es lo que la constituye en la experiencia analítica? Por ahora lo pongo en un círculo. Ver más adelante.

Después de esto tenemos *iR*, donde *I* se transforma en *R*. Esta es la fase de resistencia, de transferencia negativa, o incluso, en última instancia, de delirio, que hay en el análisis. Algunos analistas tienden cada vez más a realizarla. *El análisis es un delirio bien organizado* es una fórmula que escuché de boca de uno de mis maestros; es parcial, pero no inexacta.

¿Qué ocurre después? Si la salida es buena, si el sujeto no tiene todas las disposiciones para ser psicótico, en cuyo caso permanece en el estadio *iR*, pasa a *iS*, la imaginación del símbolo. Él imagina el símbolo. Tenemos en el análisis miles de ejemplos de la imaginación del

símbolo, por ejemplo, el sueño. El sueño es una imagen simbolizada.

Aquí interviene *sS*, que permite la inversión; es la simbolización de la imagen, en otras palabras, lo que llamamos la interpretación. Se la alcanza únicamente después del franqueamiento de la fase imaginaria que engloba aproximadamente *rI* – *iI* – *iR* – *iS*. Comienza entonces la dilucidación del síntoma por la interpretación, *sS* – *SI*.

A continuación tenemos *SR*, que es, en suma, el extremo de toda salud. No es, como se cree, adaptarse a un real más o menos bien definido o bien organizado, sino hacer reconocer su propia realidad, en otras palabras, su propio deseo. Como subrayé un montón de veces, es hacerlo reconocer por sus semejantes, es decir, simbolizarlo.

En ese momento, volvemos a encontrar *rR*, lo que nos permite llegar al final al *rS*, es decir, muy exactamente a aquello de lo que partimos.

No puede ser de otro modo, porque si el analista es humanamente válido, esto solo puede ser circular. Y un análisis puede comprender varias veces este ciclo.

*iS* es la parte propia del análisis, es lo que se llama equivocadamente la comunicación de los inconscientes. El analista debe ser capaz de comprender el juego que juega su sujeto. Debe comprender que él mismo es el picón macho o hembra, según la danza que ejecuta su sujeto.

El *sS* es la simbolización del símbolo que debe hacer el analista. No encuentra dificultad en ello, ya que él mismo es un símbolo. Es preferible que lo haga acabadamente, con cultura e inteligencia. Por eso, es preferible, necesario, que el analista tenga una formación lo más completa posible en el orden cultural. Cuanto más sepan al respecto, más valor tendrá. Esto, *sS*, solo debe intervenir después del franqueamiento de cierta etapa.

El sujeto forma siempre, más o menos, cierta unidad, más o menos sucesiva, cuyo elemento esencial se constituye en la transferencia. Y el analista simboliza el superyó que es el símbolo de los símbolos. El superyó es simplemente una palabra que no dice nada. Al analista no le cuesta precisamente nada simbolizarla. Esto es precisamente lo que hace.

El *rR* es su trabajo, impropiamente designado con el término de la famosa neutralidad

benévola de la que se habla a diestra y siniestra, y que simplemente quiere decir que, para un analista, todas las realidades son en suma equivalentes, todas son realidades. Se parte de la idea de que todo lo que es real es racional, y al revés. Y esto le debe conferir esa benevolencia contra la que se estrella la transferencia negativa, y que le permite conducir a buen puerto el análisis.

Todo se dijo un poco rápidamente. Hubiera podido hablarles de muchas otras cosas. Pero no era más que una introducción, un prefacio a lo que intentaré tratar más completa y concretamente en el informe que espero presentarles próximamente en Roma sobre el tema del lenguaje en el psicoanálisis.

## Discusión

El profesor Lagache agradece al conferenciante y abre la discusión. La señora Marcus-Blajan indica no haber comprendido algunas palabras, por ejemplo, «trascendente». Lo que el orador dijo sobre la angustia y la culpabilidad le hizo pensar en la agorafobia.

*J. L.* —La angustia se liga a la relación narcisista, que la señora Blajan ilustra de manera muy bonita con la agorafobia, porque no hay fenómeno más narcisista que este. Cada vez que comenté un caso en mi seminario, siempre mostré los diferentes tiempos de reacción del sujeto. Cada vez que se produce un fenómeno en dos tiempos, en la obsesión por ejemplo, el primer tiempo es la angustia, y el segundo, la culpabilidad, que da sosiego a la angustia en el registro de la culpabilidad.

La palabra «trascendente» le resultó oscura. No es sin embargo una palabra muy metafísica, ni tampoco metapsicológica. Trataré de ilustrarla. ¿Qué significa en la ocasión precisa en que yo la utilicé?

En la relación con su semejante, en la relación de dos, en la relación narcisista, siempre hay para el sujeto algo que se desvanece. Él siente que es el otro, y el otro es él. Este sujeto definido recíprocamente es uno de los tiempos esenciales de la constitución del sujeto humano. Es un tiempo donde él no puede subsistir, aunque su estructura esté siempre a punto de aparecer, y muy precisamente en algunas estructuras neuróticas. Allí donde la

imagen especular se aplica al máximo, el sujeto no es más que el reflejo de sí mismo. Por eso su necesidad de constituir un punto que constituye lo que es trascendente. Es justamente el otro como otro.

Pueden darse miles de ejemplos. Retomemos el de la fobia; el hecho de que a una angustia semejante corresponda, justamente, el hecho de subsistir en el *partenaire* humano algo tan extraño, tan separado de la imagen humana como lo es la imagen animal. Hay algo muy seguro entre todo lo que podamos pensar del origen histórico real del totemismo –que no es transparente pese a los trabajos que le fueron consagrados–, y es que está en todo caso ligado a la interpretación del canibalismo, es decir, que no se puede comer al otro. El modo de relación humana más primitivo es ciertamente la absorción de la sustancia del semejante. Se ve claramente entonces que la función del totemismo es hacer un sujeto trascendente al semejante. No creo que el doctor Gessain me contradiga.

Volvemos a encontrar aquí uno de los puntos que más les interesan, la relación entre niños y adultos. Para el niño, los adultos son tras-

cendentes en la medida en que están iniciados. Lo más curioso es que los niños no son menos trascendentes para los adultos. Por un sistema de reflexión característico de toda relación, el niño se vuelve para los adultos el sujeto de todos los misterios. Este es el fundamento de esa confusión de lenguas entre niños y adultos que debemos tener en cuenta cuando se trata de intervención sobre los niños.

Habría otros ejemplos para dar, en particular sobre lo que constituye la relación edípica de tipo sexual, que es algo del sujeto y que al mismo tiempo lo sobrepasa. Hay allí constitución de una forma a cierta distancia.

*Serge Leclaire* —Usted nos habló de lo simbólico, de lo imaginario, pero estaba lo real, de lo que no habló.

*J. L.* —Sin embargo, un poco hablé. Lo real es la totalidad o el instante que se desvanece. En la experiencia analítica, para el sujeto es siempre el choque con alguna cosa, por ejemplo, el silencio del analista.

A través del diálogo analítico se produce algo completamente sorprendente sobre lo que

no pude insistir. Es un hecho de la experiencia analítica que valdría, por sí solo, mucho más que una comunicación. Tomo un ejemplo completamente concreto, el de los sueños, de los que no sé si ya dije que están compuestos como un lenguaje. En el análisis, sirven de lenguaje. Un sueño en el medio o al final del análisis es una parte del diálogo con el analista. Pues bien, ¿cómo es que estos sueños, y muchas otras cosas más, la manera en que el sujeto constituye sus símbolos, llevan la marca absolutamente sorprendente de la realidad del analista, a saber, de la persona del analista tal como está constituida en su ser? ¿Cómo es que a través de esta experiencia imaginaria y simbólica se desemboca en su última fase en un conocimiento limitado, pero sorprendente, de la estructura del analista? Esto plantea por sí solo un problema que no pude abordar esta tarde.

*Georges Mauco* —Me pregunto si no hay que recordar los diferentes tipos de símbolos.

*J. L.* —El símbolo es primero un emblema.

*Georges Mauco* —El símbolo es lo vivido. Por ejemplo, la casa, primero experimentada por un símbolo, es a continuación elaborada colectivamente, disciplinada colectivamente. Recuerda siempre la palabra «casa».

*J. L.* —Déjeme decirle que no comparto en absoluto esa opinión. Jones elabora un breve catálogo de los símbolos que encontramos en las raíces de la experiencia analítica, que constituyen los síntomas, la relación edípica, etcétera, y demuestra que se trata siempre y esencialmente de temas afines a las relaciones de parentesco, a la autoridad del amo y a lo relativo a la vida y la muerte. Todo aquello de lo que se trata allí son evidentemente símbolos. Son precisamente elementos que no tienen absolutamente nada que ver con la realidad. Un ser completamente enjaulado en la realidad, como el animal, no tiene ninguna idea al respecto.

Se trata justamente de puntos donde el símbolo constituye la realidad humana, donde él crea esta dimensión humana sobre la que Freud insiste a cada paso cuando dice que el neurótico obsesivo siempre vive en el registro

de lo que implica el máximo de elementos de incertidumbre, la duración de la vida, la paternidad, etcétera. Nada de esto tiene evidencia sensible en la realidad humana. Está construido, y construido primitivamente, por ciertas relaciones simbólicas que después pueden confirmarse en la realidad. El padre es efectivamente el genitor. Pero antes que lo sepamos de fuente segura, el nombre del padre crea la función del padre.

Creo entonces que el símbolo no es una elaboración de la sensación, ni de la realidad. Lo que es propiamente simbólico –incluyendo los símbolos más primitivos– introduce en la realidad humana otra cosa, diferente, que constituye todos los objetos primitivos de verdad.

Lo notable es que los símbolos, los símbolos simbolizantes, son todos de este registro. La creación de símbolos introduce una realidad nueva en la realidad animal.

*Georges Mauco* — ... pero sublimada y elaborada. Esto da la base del lenguaje ulterior.

*J. L.* —En eso estoy totalmente de acuerdo. Por ejemplo, para designar las relaciones, los

lógicos mismos recurren naturalmente al término «parentesco». Es el primer modelo de una relación transitiva.

*Octave Mannoni* —El pasaje de la angustia a la culpabilidad parece ligado a la situación analítica. La angustia puede conducir a la vergüenza y no a la culpa. Cuando la angustia no evoca la idea del que castiga, sino de un abandono, aparece la vergüenza. La angustia puede asimismo no traducirse en culpabilidad, sino en duda. Me parece que es porque el analista está allí que la angustia se transforma en culpabilidad.

*J. L.* —Completamente de acuerdo. Esa es una situación privilegiada en la experiencia analítica que hace que el analista detente la palabra, que juzgue, porque el analista se orienta enteramente en un sentido simbólico, porque el analista lo sustituyó por eso que falta, porque el padre no ha sido más que un superyó, es decir, una ley sin palabra, en la medida en que esto es constitutivo de la neurosis, que la neurosis se define por la transferencia. Todas estas definiciones son equivalentes.

Hay, en efecto, infinitas apreciaciones de la reacción de la angustia, y no se excluye que algunas de estas reacciones aparezcan en el análisis. Cada una merece ser analizada como tal.

El problema de la duda está mucho más cerca de la constitución simbólica de la realidad, y es de alguna manera previo.

Si hay una posición que se pueda calificar esencialmente, en el sentido en que lo entiendo, de subjetiva, es decir, que es ella la que constituye toda la situación, es esta. ¿Cuándo y cómo se realiza? Esto merece un desarrollo aparte.

*Wladimir Granoff plantea una pregunta sobre el fetichismo.*

*J. L.* —En efecto, no retomé el fetichismo. El fetiche es una transposición de lo imaginario. Se vuelve un símbolo.

*Pregunta del doctor Pidoux.*

*J. L.* —El símbolo interviene en el menor *acting-out.*

*Didier Anzieu* —Al elaborar la teoría clínica, Freud tomó modelos de las teorías de su época. Me gustaría saber si estos modelos pertenecen al registro del símbolo o al de lo imaginario, y qué origen darles. En cuanto al comienzo del esquema que usted propone hoy, ¿se trata de un cambio de modelo para pensar los datos clínicos adaptado a la evolución cultural, o de algo distinto?

*J. L.* —Se adapta más a la naturaleza de las cosas, si consideramos que todo aquello de lo que se trata en el análisis es del orden del lenguaje, es decir, a fin de cuentas, de una lógica. Eso es lo que justifica esta formalización, que interviene como una hipótesis.

En cuanto a lo que usted dice de Freud, no estoy de acuerdo con que, sobre el tema de la transferencia, él haya tomado modelos atomísticos, asociacionistas, hasta mecanicistas, del estilo de su época. Me sorprende la audacia con la que en el registro de la transferencia admitió no repudiar el amor, pura y simplemente. Él no considera en absoluto que esto sea una imposibilidad, un atolladero, algo que sale de los límites. Vio muy bien que la transfe-

rencia es la realización misma de la relación humana en su forma más elevada, la realización del símbolo, que está al comienzo y también al final de todo esto.

En el comienzo y el final siempre está la transferencia. Al comienzo, en potencia, dado que el sujeto viene, la transferencia está allí, lista para constituirse. Está allí desde el comienzo.

Que Freud haya introducido en ella el amor es algo que debe mostrarnos hasta qué punto daba a las relaciones simbólicas su alcance en el plano humano. En efecto, si debemos otorgarle un sentido a esa cosa límite de la que apenas se puede hablar que es el amor, es este: la conjunción total de la realidad y el símbolo, que hacen una misma y única cosa.

*Françoise Dolto* —Dices realidad y símbolo. ¿Qué entiendes por realidad?

*J. L.* —Un ejemplo. La encarnación del amor es el don del hijo, que, para un ser humano, tiene ese valor de algo más real.

*Françoise Dolto* —Cuando nace el niño, él es simbólico del don. Pero también puede haber

don sin niño. Puede, pues, haber palabra sin lenguaje.

*J. L.* —Justamente, siempre estoy presto a decirlo, el símbolo supera la palabra.

*Françoise Dolto* —Siempre arribamos a: ¿qué es lo real? Y escapamos a ello todo el tiempo. Y hay también otra manera de aprehender la realidad psicoanalítica, que para mi psicología resulta muy extrema. Pero tú eres un maestro tan extraordinario que uno puede seguirte aun cuando solo comprenda después.

La aprehensión sensorial es un registro de la realidad y tiene cimientos que me parecen más seguros, previos al lenguaje. Si no hay imagen del cuerpo propio, todo pasa para el adulto por la expresión verbal de lo imaginario. Desde que el otro tiene orejas, no se puede hablar.

*J. L.* —¿Piensas mucho tú en el hecho de que el otro tiene orejas?

*Françoise Dolto* —No yo, los niños. Si hablo, es porque sé que hay orejas. No hablaría de es-

to antes de la edad edípica. Se habla incluso si no hay orejas. Pero después de la edad edípica, no se puede hablar si no hay orejas.

*J. L.* —¿Qué quieres decir?

*Françoise Dolto* —Para hablar, es preciso que haya boca y orejas. Entonces queda una boca.

*J. L.* —Es lo imaginario.

*Françoise Dolto* —Ayer tuve un ejemplo de esto con un niño mudo que dibujaba ojos sin orejas. Como él es mudo, le dije: *No sorprende que ese no pueda hablar, puesto que no tiene boca.* Intentó con un lápiz poner una boca. Pero se la puso al niño en un lugar que cortaba el cuello. Él perdería la cabeza si hablaba, perdería la inteligencia, perdería la noción de un cuerpo vertical. Para hablar, se necesita la certeza de que hay una boca y de que hay orejas.

*J. L.* —Sí, no veo inconveniente. Pero los hechos muy interesantes que tú destacas están del todo ligados a algo completamente dejado de lado, la constitución de la imagen del cuer-

po en tanto que *Urbild* del yo, con ese filo ambiguo, el cuerpo despedazado. No veo a dónde quieres llegar.

*Françoise Dolto* —El lenguaje no es más que una de las imágenes, no es más que una de las manifestaciones del acto de amor, una de las manifestaciones donde el ser, en el acto de amor, está despedazado. No estamos completos, puesto que necesitamos completarnos cuando necesitamos la palabra. Él no sabe lo que dice, es el otro, si lo escucha. Lo que pasa por el lenguaje puede pasar por muchos otros medios.

*Octave Mannoni* —Una observación. Los dibujos no son imágenes, sino objetos. El problema es saber si la imagen es símbolo o realidad, lo que es extremadamente difícil.

*J. L.* —Uno de los modos más accesibles para abordar, por lo menos en la fenomenología de la intención, lo imaginario, es todo lo que es reproducción artificial.

# Introducción a los Nombres del Padre

No tengo la intención de llevar a cabo ningún ejercicio que produzca un inesperado efecto teatral. No esperaré el final de este seminario para decirles que este es el último seminario que daré.

Por otra parte, para algunos, iniciados en las cosas que pasan, esto no será una sorpresa. Hago esta declaración para los otros, en consideración a su presencia.

Pido que se guarde un silencio absoluto durante esta sesión.

Hasta anoche, muy tarde, cuando se me anunció cierta novedad, creí que les daría este año lo que les vengo dando desde hace diez.

Mi seminario de hoy estaba preparado con el mismo cuidado que le dedico siempre, cada semana. No creo poder hacer nada mejor que

dárselos tal cual, disculpándome por que no deba tener continuación.

1

Anuncié que este año hablaría de los Nombres del Padre.

No me será posible hacerles entender durante esta primera exposición el porqué de este plural. Por lo menos, verán el inicio de lo que pensaba ofrecer como desarrollo de una noción que empecé a esbozar desde el tercer año de mi Seminario, cuando traté el caso Schreber y la función del Nombre del Padre.

Puesto que hoy se decidió que me detenga aquí, seré quizá más cuidadoso que nunca al puntualizarles en mi enseñanza pasada las indicaciones en las que ustedes habrían podido fundar los lineamientos del Seminario de este año. Este año pretendía enlazar para ustedes los seminarios de los días 15, 22 y 29 de enero y 5 de febrero de 1958, que se refieren a lo que llamé la metáfora paterna, mis seminarios del 20 de diciembre de 1961 y los que siguen, referidos a la función del nombre propio, los seminarios de mayo de 1960 que se refieren a lo

concerniente al drama del padre en la trilogía claudeliana, finalmente el seminario del 20 de diciembre de 1961, seguido por los seminarios de enero de 1962 referidos al nombre propio.

Que remita a mis seminarios pasados a aquellos que querrán intentar ver en qué dirección pretendía seguir mi discurso les muestra que hay una dirección ya muy avanzada en su estructuración que me habría permitido dar este año el siguiente paso.

Este paso siguiente se enlaza con mi Seminario sobre la angustia. Por eso tenía la intención –y mantendré mi palabra– de mostrarles por qué había que dibujar el relieve que ofreció mi enseñanza el año pasado.

Durante ese Seminario, destaqué fórmulas como esta: *la angustia es un afecto del sujeto.* No expuse esta fórmula sin ordenarla con las funciones que largamente asenté en la estructura, especialmente la del sujeto, definido como el sujeto que habla, que se funda y determina en un efecto del significante.

¿En qué tiempo, si es que puedo decir «tiempo» (admitan que este término infernal solo se refiere por ahora al nivel sincrónico), en qué tiempo este sujeto se ve afectado por la

angustia? En la angustia, como les dije, el sujeto se ve afectado por el deseo del Otro; *d (A)*, acá en el pizarrón. Se ve afectado de una manera inmediata, no dialectizable. Por eso, la angustia es lo que no engaña en el afecto del sujeto.

En este *lo que no engaña*, se anuncia en qué nivel radical, más radical que todo lo que se derivó del discurso de Freud, se inscribe la función de señal de la angustia. No hay manera de situar esta función de señal si no es en este nivel. Esta marcación se ajusta a las primeras formulaciones que Freud dio de la angustia, transformación directa de la libido y otras, que solo siguen siendo comprensibles si se las plantea de este modo. Freud mismo lo percibió lo suficiente como para mantenerlas después de *Inhibición, síntoma y angustia*.

Por otra parte, me he opuesto a la tradición psicologizante que distingue el miedo de la angustia por sus correlatos, especialmente sus correlatos de realidad, y las maniobras que esta induce. Aquí he cambiado las cosas al decir de la angustia que *ella no es sin objeto*.

¿Qué es el objeto *a*, cuyas formas fundamentales vieron que esbocé tanto como pude?

El objeto *a* es lo que ha caído del sujeto en la angustia, es el mismo objeto que designaba como *la causa del deseo.*

La angustia que no engaña es reemplazada para el sujeto por lo que debe operarse por medio de ese objeto *a.* A esto se subordina la función del acto. Si bien el desarrollo de esta función estaba reservado para el futuro, les aseguro que no se lo perderán del todo, ya que a partir de ahora lo referiré por escrito en un libro que prometí para dentro de seis meses.

El año pasado me limité a la función de *a* minúscula en el fantasma, donde asume la función de sostener el deseo, en la medida en que el deseo es lo más intensivo que puede alcanzar el sujeto a nivel de la conciencia en su realización de sujeto. Por esta cadena se afirman una vez más las dependencias del deseo respecto del deseo del Otro.

En el momento de dejarlos, me veo tentado de recordarles el carácter radical, completamente reestructurante, de las concepciones que les ofrezco tanto del sujeto como del objeto.

Desde hace mucho tiempo estamos alejados, por supuesto, de toda concepción que haría del sujeto una pura función de la inteligen-

cia en correlación con lo inteligible, tal como el *nous* antiguo. Aquí la angustia ya se muestra crucial. No es que la *agonía* no esté en Aristóteles, pero para la tradición antigua solo podría tratarse de un *pathos* local que se apacigua en la impasibilidad del Todo. Y queda algo de la concepción antigua hasta en lo que parece lo más alejado de ella, el pensamiento positivista, en el que se funda y vive aún hoy la ciencia llamada psicológica.

Seguramente hay algo fundado en la correspondencia de la inteligencia con lo inteligible. La psicología nos muestra –y no sin razón– que la inteligencia humana no se distingue en su fundamento de la inteligencia animal. De este inteligible, supuesto en lo dado y en los hechos, es posible deducir el progreso de la inteligencia o su adaptación durante la evolución, hasta imaginar formalmente que este progreso se reproduce en cada individuo. Todo está allí, excepto que hay una hipótesis que ni siquiera percibe el pensamiento positivista: justamente, que el hecho sea inteligible.

En la perspectiva positivista, la inteligencia no es más que un afecto entre otros y se fun-

da en la hipótesis de la inteligibilidad. Eso justifica esa psicología de echadores de cartas que puede desarrollarse en los lugares aparentemente más independientes, desde la cumbre de las cátedras universitarias. Inversamente, el afecto no es entonces más que inteligencia oscura.

Escapa a quien recibe esta enseñanza el efecto de oscurantismo que sufre. Sabemos dónde desemboca este efecto: en los proyectos cada vez más intencionales de una tecnocracia, en el examen psicológico de los sujetos que buscan empleo, en la entrada en los marcos de la sociedad existente, con la cabeza gacha bajo el patrón del psicólogo.

Digo que el sentido del descubrimiento de Freud está respecto de esto en una oposición radical.

Para hacérselos notar, los primeros pasos de mi enseñanza avanzaron por el sendero de la dialéctica hegeliana, lo que constituía una etapa necesaria para abrir una brecha en el mundo de la positividad.

Cuando se examina la dialéctica hegeliana, se la reduce en el fondo a raíces lógicas, como mostró el propio Hegel, y precisamen-

te al déficit intrínseco de la lógica de la predicación; a saber: lo universal, si se lo examina bien –y esto no escapó al logicismo contemporáneo–, solo se funda en la agregación, mientras que lo particular, único que encuentra allí la existencia, aparece como contingente. Toda la dialéctica hegeliana apunta a colmar esta falla y mostrar en una prodigiosa transmutación cómo lo universal puede llegar a particularizarse por el camino de la escansión de la *Aufhebung*.

Sin embargo, sea cual fuere el prestigio de la dialéctica hegeliana (sean cuales fueren sus efectos, que entraron en el mundo *via* Marx completando así lo que Hegel significaba, a saber, la subversión de un orden político y social fundado en la *Ecclesia*, la Iglesia), sea cual fuere su éxito, sea cual fuere el valor de lo que sostiene en las incidencias políticas de su realización, la dialéctica hegeliana es falsa. La contradicen tanto el testimonio de las ciencias de la naturaleza como el progreso histórico de la ciencia fundamental, a saber, las matemáticas.

Como percibió inmediatamente el contemporáneo al desarrollo del sistema de Hegel

–que era entonces el Sistema a secas–, como percibió, proclamó, indicó Kierkegaard, la angustia es el signo o el testimonio de una hiancia existencial. Yo presento el testimonio de que la doctrina freudiana ofrece su esclarecimiento.

La estructura de la relación de la angustia con el deseo, la doble hiancia del sujeto con el objeto que cae de él –donde, más allá de la angustia, debe encontrar su instrumento–, la función inicial de este objeto perdido en el que insiste Freud, ahí está la falla que no nos permite tratar el deseo en la inmanencia lógica de la mera violencia como dimensión para forzar los atolladeros de la lógica.

Freud nos conduce al corazón de eso en lo que se funda lo que era para él la ilusión. Él lo llamaba, según la modalidad de su época –que es la de una coartada–, la religión. En lo que a mi respecta, yo lo llamo la Iglesia.

Freud avanza con las luces de la razón sobre ese mismo campo donde, contra la revolución hegeliana, la Iglesia se mantiene intacta y con todo el brillo que le pueden ver.

En el fundamento mismo de la tradición eclesiástica él nos permite trazar la bifurca-

ción de un camino que va más allá, infinitamente más profundo, más estructural, que el límite que planteó con el mito del asesinato del padre.

Y sobre este terreno movedizo, tan escabroso, quería avanzar este año, sin dejar de jactarme de tener en mi auditorio orejas dignas de escucharlo –me refiero a los representantes del orden eclesiástico–.

En lo que respecta al padre, desde su Padre hasta los Padres de la Iglesia, déjenme que les diga que no los encontré suficientes.

Algunos saben que practico desde la pubertad la lectura de San Agustín. Sin embargo, conocí tarde, recién hace aproximadamente diez años, *De trinitate,* texto que revisé estos días sin poder más que sorprenderme de cuán poco dice Agustín sobre el Padre. Nos habló, por supuesto, del Hijo y ¡cuánto! del Espíritu Santo, pero se tiene –no diré la ilusión– el sentimiento de cierta fuga que se produce bajo su pluma, por una especie de *autómaton,* cuando se trata del Padre.

Agustín es, sin embargo, un espíritu tan lúcido que reencontré con alegría su protesta radical contra toda atribución a Dios del térmi-

no *causa sui*. Este concepto es, en efecto, totalmente absurdo, pero su absurdidad solo puede demostrarse a partir del relieve de lo que puntué ante ustedes, a saber, que solo hay causa después de la emergencia del deseo, y que la causa del deseo no podría considerarse de ninguna manera un equivalente de la concepción antinómica de la causa de sí.

El propio Agustín, que puede formular esto contra toda piedad intelectual, cede sin embargo hasta tal punto que traduce: *Ehyeh acher ehyeh*, que desde hace mucho tiempo les enseñé a leer como *Ego sum qui sum* (Soy el que soy), por el cual Dios se afirma idéntico al Ser. Tenía la intención de articularles este año todo tipo de ejemplos, otras fórmulas análogas en los textos hebreos, que les habrían mostrado que, tanto en latín como en francés, suena mal y es poco armónico, cuando en realidad Agustín era muy buen escritor. Este *Soy el que soy*, por el cual Dios se afirma idéntico al Ser, motiva un puro absurdo cuando se trata del dios que habla a Moisés en la zarza ardiente.

2

Les recordaré brevemente el sentido de la función de *a* en las distintas formas de las que les hablé el año pasado, y que los que me siguen pudieron ver dónde se detenían.

En la angustia, el objeto *a* cae, y esta caída es primitiva. La diversidad de formas que asume este objeto de la caída está en cierta relación con el modo en el que se aprehende para el sujeto el deseo del Otro.

Esto explica la función del objeto oral.

Insistí mucho en que solo se la comprende si el objeto desprendido del sujeto se introduce en ese momento en la demanda al Otro, en el llamado a la madre, y delinea ese más allá donde, bajo un velo, está el deseo de la madre. Ese acto en el que el pequeño, de alguna manera sorprendido, da vuelta la cabeza separándose del seno, muestra que solo en apariencia ese seno pertenece a la madre. Fundamentalmente, le pertenece a él. La referencia biológica sirve para instruirnos. El seno es, en efecto, parte del complejo nutricio, que se estructura de manera diferente en otras especies animales. Tiene en este caso una parte

profunda y una parte adherida al tórax de la madre.

Una segunda forma del objeto es el objeto anal, que conocemos según la fenomenología del regalo, del don emocionado. Al soltar las heces, el niño las concede a lo que aparece por primera vez dominando la demanda del Otro, a saber, su deseo, que aún permanece ambiguo.

¿Cómo es que los autores no dedujeron mejor que en este nivel se anuda el soporte de la llamada oblatividad? Que se haya situado la conjunción oblativa a nivel del acto genital solo se explica por un verdadero escamoteo, que revela una huida atemorizada ante cierta angustia.

En cambio, a nivel genital la enseñanza de Freud, y la tradición que se conserva, nos sitúan la hiancia de la castración.

Los psicofisiólogos contemporáneos de Freud reducen el obstáculo a lo que llamaron el mecanismo de la falsa detumescencia, mientras que Freud, desde el comienzo de su enseñanza, articula que para el sujeto el orgasmo representa exactamente la misma función que la angustia. Creí deber mostrárselos el año pasado. El orgasmo es en sí mismo angustia, en

la medida en que el deseo está separado para siempre del goce por una falla central.

Que no se nos objeten esos momentos de paz, de fusión de la pareja, donde cada uno puede incluso creerse muy contento con el otro. Nosotros, analistas, acerquémonos para ver lo que hay en esos momentos de coartada fundamental, de coartada fálica, en los que la mujer se sublima, de alguna manera, en su función de envoltura, pero en los que algo que va más lejos queda infinitamente afuera. Para mostrárselos, les comenté largamente ese pasaje de Ovidio donde se fabula el mito de Tiresias. También es preciso indicar las huellas que se ven del más allá intacto del goce femenino en el mito masculino de su pretendido masoquismo.

Los he conducido más lejos. De manera simétrica, y como sobre una línea que baja de nuevo, pero curva respecto de esa cima donde se ubica la hiancia deseo/goce a nivel genital, llegué a puntualizar la función del *a* a nivel de la pulsión escópica.

Su esencia se realiza en el hecho de que, más que en otra parte, el sujeto es cautivo de la función del deseo. Es que aquí el objeto es extraño.

En este nivel, el objeto es, como primera aproximación, ese ojo que constituye tan acertadamente en el mito de Edipo el equivalente del órgano para castrar. Pero, sin embargo, no se trata completamente de eso.

En la pulsión escópica, el sujeto encuentra el mundo como espectáculo que lo posee. Él es allí la víctima de un señuelo, por lo cual eso que sale de él y lo enfrenta no es el verdadero *a*, sino su complemento, la imagen especular, *i (a)*. Esto es lo que parece haber caído de él. El espectáculo captura al sujeto, quien se alegra, se regocija. En un texto que me hubiera gustado que recorrieran, San Agustín denuncia y designa esto de manera sublime como concupiscencia de los ojos. Él cree desear porque se ve como deseado, y no ve que lo que el Otro quiere arrancarle es su mirada.

La prueba es lo que ocurre en el fenómeno de lo *unheimlich*. Cada vez que, repentinamente, por algún incidente fomentado por el Otro, su imagen en el Otro parece al sujeto privada de su mirada, se deshace toda la trama de la cadena de la que el sujeto es cautivo en la pulsión escópica, y es el retorno a la angustia más basal.

Esta es aquí consignada por el aleph. Hoy, en función de nuestras necesidades de este año, debía introducir el signo para simbolizarla. Este es el aleph de la angustia:

$$\frac{(\underline{a} \lozenge \$)}{\aleph}$$

En su estructura más fundamental, a esto se parece la relación del sujeto con *a*.

Aún no dejé atrás la pulsión escópica, pero me detengo para marcar el franqueamiento que entonces se producirá y para deshacer, a propósito, la impostura que implica este fantasma que nosotros, analistas, debemos conocer bien, tal como articulé para ustedes el año de mi Seminario sobre la transferencia con el término *ágalma*, cumbre de la oscuridad en la que está sumido el sujeto en su relación con el deseo.

El *ágalma* es ese objeto al que el sujeto cree que apunta su deseo, y en el que lleva al extremo el desconocimiento del objeto como causa del deseo. Tal es el frenesí de Alcibíades, que explica lo que le devuelve Sócrates: *Ocúpate de tu alma*, lo que significa: *Debes saber que lo que*

*persigues no es más que aquello con lo que Platón hará más tarde tu alma, a saber, tu imagen. Debes percibir que la función de este objeto no es de meta, sino de causa mortal, y haz tu duelo por este objeto. Este no es más que tu imagen. Entonces conocerás los caminos de tu deseo. Porque yo, Sócrates, que no sé nada, lo único que conozco es la función del Eros.*

Así los conduje hasta la puerta a la que ahora llegamos, la del quinto término de la función de *a*, por el cual se mostrará el abanico del objeto en su relación pregenital con la demanda del Otro posgenital, y con ese deseo enigmático donde el Otro es el lugar de señuelo bajo la forma del *a*. En quinto término, el *a* del Otro es, en suma, el único testigo de que el lugar del Otro no es solamente el lugar del espejismo.

No he nombrado ese *a*, y sin embargo, en otras circunstancias, hubiera podido mostrarles su ilustración singular durante una última reunión de nuestra Sociedad, referida a la paranoia. Me abstuve de hablar de aquello de lo que se trataba, a saber, de la voz.

La voz del Otro debe considerarse un objeto esencial. Todo analista será incitado a darle su lugar, y a seguir sus distintas encarnaciones,

tanto en el campo de la psicosis como, en lo más extremo del normal, en la formación del superyó. Si se sitúa el origen *a* del superyó, quizá muchas cosas se vuelvan más claras.

Podemos partir del abordaje fenomenológico para situar la relación con la voz del Otro como objeto caído del Otro, pero no podemos agotar la función estructural sin que la pregunta recaiga sobre qué es el Otro como sujeto. En efecto, si la voz es el producto, el objeto caído del órgano de la palabra, el Otro es el lugar donde *eso habla.*

Ya no podemos escapar a la pregunta: más allá de ese que habla en el lugar del Otro y que es el sujeto, ¿qué hay de ese cuya voz toma el sujeto cada vez que habla?

3

Freud coloca en el centro de su doctrina el mito del padre, claramente debido a la inevitabilidad de esta pregunta.

Resulta igualmente claro que si hoy nos parece que la teoría y la praxis del psicoanálisis están detenidas, es por no haber osado ir más lejos que Freud sobre esta pregunta.

Por esta razón, uno de esos a los que formé como pude habló en un trabajo que no carece en absoluto de mérito de *la pregunta del padre.* La fórmula era mala, era incluso un contrasentido, aunque no se lo pudiéramos reprochar. No puede tratarse de la pregunta del padre, porque estamos más allá de lo que es posible formular como pregunta.

Solo quiero intentar situar cómo hubiéramos podido esbozar hoy el abordaje del problema introducido.

Es claro que el Otro no podría confundirse con el sujeto que habla en el lugar del Otro, aunque más no sea por su voz. Si el Otro es lo que yo digo, el lugar donde eso habla, solo puede plantear un tipo de problema, que es el del sujeto *anterior a la pregunta.* Ahora bien, Freud lo percibió admirablemente.

Puesto que debo ingresar a partir de hoy en cierto silencio, no dejaré de señalarles que alguien que no es alumno mío –Conrad Stein, para nombrarlo– indicó el camino en este campo. Si no tuviera que interrumpirme, les habría pedido que se remitieran a su trabajo, que es bastante satisfactorio, para ahorrarme la tarea de mostrarles cómo, pese al error y la confu-

sión de la época, Freud señaló lo que merece perdurar de cada uno de estos autores, desde Roberston Smith hasta Andrew Lang, después de la crítica, sin duda fundada desde el punto de vista del especialista, que hizo de la función del tótem mi amigo Claude Lévi-Strauss.

Sin embargo, Freud es la prueba viviente de cuánto puede superar quien está en el nivel de la búsqueda de la verdad todas las opiniones del especialista. Porque ¿qué quedaría de esto, qué quedaría sino *a*, puesto que debe tratarse del sujeto previo a la pregunta?

Míticamente –y es lo que quiere decir *mythique ment*–,[2] el padre solo puede ser un animal. El padre primordial es el padre anterior a la prohibición del incesto, anterior a la aparición de la Ley, al orden de las estructuras de la alianza y el parentesco, en una palabra, anterior a la aparición de la cultura. Por eso Freud lo convierte en el jefe de la horda, cuya satisfacción, de acuerdo con el mito animal, no tiene freno. Que Freud llame a este padre *tótem* cobra sentido a la luz de los progresos aportados

2. *Mythiquement* (míticamente) es homófono de *mythique ment* (mítico miente). [N. de la T.]

por la crítica estructuralista de Lévi-Strauss, que, como saben, destaca la esencia clasificatoria del tótem.

Vemos, pues, que es necesario ubicar en el nivel del padre un segundo término después del tótem, que es esa función que creo haber definido en uno de mis Seminarios más de lo que se lo hizo hasta hoy, a saber, la función del nombre propio.

El nombre, como les mostré, es una marca ya abierta a la lectura –por lo que se lo leerá igual en todas las lenguas–, impresa sobre algo que puede ser un sujeto que hablará, pero que de ninguna manera hablará forzosamente. Prueba de esto es que Bertrand Russell se equivoca al decir que podría llamarse *John* a un punto geométrico en el pizarrón. Conocemos de Bertrand Russell extrañas piruetas, que no carecen de mérito por otra parte, pero es muy cierto que en ningún momento interroga a un punto marcado con tiza en el pizarrón negro con la esperanza de que dicho punto le responda.

También tomé como referencia los caracteres diversamente fenicios y demás que Sir Flinders Petrie descubrió en el Alto Egipto en vasijas algunos siglos anteriores al uso de dichos

caracteres como alfabeto en el área semita. Esto ilustra para nosotros que la alfarería nunca tuvo la oportunidad de tomar la palabra para decir que allí está su marca de fábrica. En este nivel se sitúa el nombre.

Discúlpenme, pero es preciso que avance un poco más rápido de lo que me hubiera gustado en otras circunstancias. Les señalo algo de la dirección que hay que seguir; vean ahora qué nos aporta el camino que abordamos.

¿No podemos nosotros ir más allá del nombre y de la voz y orientarnos por lo que implica el mito en el registro que se desprende de nuestro desarrollo, el de estos tres términos: goce, deseo, objeto?

Es claro que Freud encuentra en su mito un singular equilibrio de la Ley y el deseo, una especie de co-conformidad entre ellos –si me permiten redoblar así el prefijo– debido a que ambos, unidos y con necesidad uno del otro en la ley del incesto, nacen juntos... ¿de qué? De la suposición del goce puro del padre como primordial.

Solo que si supuestamente esto nos indica la huella de la formación del deseo en el niño en su proceso normal, ¿no es necesario pre-

guntarse por qué produce más bien neurosis? Durante años insistí bastante largamente sobre este punto.

Aquí cobra valor el acento que puse en la función de la perversión en cuanto a su relación con el deseo del Otro como tal; a saber: esta supone poner entre la espada y la pared, tomar al pie de la letra, la función del Padre, del Ser supremo. El dios eterno tomado al pie de la letra, no en su goce siempre velado e insondable, sino en su deseo interesado en el orden del mundo, es el principio en el que el perverso se instala petrificando su angustia.

Estas son entonces las dos grandes arcadas. En la primera, se componen y conjugan el deseo llamado normal y el que se plantea en el mismo nivel, el deseo llamado perverso. Primero había que plantear este arco para desplegar a continuación el abanico de fenómenos que van de la neurosis al misticismo, y comprender que se trata de un todo.

Para nosotros, la neurosis es inseparable de una huida ante el deseo del padre, que el sujeto reemplaza por su demanda.

En todas las tradiciones, salvo en aquella que voy a presentar, donde se experimenta

una gran incomodidad al respecto, el misticismo es una búsqueda, construcción, ascesis, asunción, todo lo que se quiera, una inmersión en el goce de Dios.

En cambio, lo que deja marcas en el misticismo judío, hasta en el amor cristiano, y más aún en la neurosis, es la incidencia del deseo de Dios, que funciona aquí como pivote.

4

Me disculpo por no poder seguir desarrollando estas indicaciones, pero no quiero dejarlos sin haber por lo menos pronunciado el nombre, el primer nombre por el cual quería introducir la incidencia específica de la tradición judeocristiana. Esta no es, en efecto, la del goce sino la del deseo de un dios que es el dios de Moisés.

Ante él se detuvo en último término la pluma de Freud. Aunque seguramente Freud está más allá incluso de lo que nos transmite su pluma.

El nombre de este dios no es más que *El Nombre*, que se dice *Shem*. En cuanto al Nombre que designa el *Shem*, no lo habría pronun-

ciado nunca en el Seminario de este año por razones que les hubiera explicado, aunque algunos conozcan su pronunciación. Por otra parte, no hay una sola pronunciación, tenemos muchas, como por ejemplo las que nos dieron los *Ma'assot*, y estas variaron con el correr de los siglos.

Además, la propiedad de este término está más bien designada por letras que entran en la composición del Nombre y que siempre se eligen entre las consonantes. El año pasado había estudiado para ustedes un poco de hebreo; las vacaciones que les doy les evitarán hacer el mismo esfuerzo.

En el capítulo seis del Éxodo, el *Elohim* que habla en la zarza ardiente –que hay que concebir como su cuerpo, *Kavod*, que se traduce por *Su gloria*, y que hubiera querido explicarles que se trata de algo muy distinto–, ese dios que habla a Moisés le dice: *Cuando vayas hacia ellos, les dirás que me llamo* Ehyeh acher ehyeh, *Soy el que soy.*

*Soy*: soy el séquito. El único sentido para acordar a este *Soy* es ser el Nombre *Soy*. *Pero no fue con este Nombre* –dice el *Elohim* a Moisés– *como me anuncié a vuestros ancestros.* Esto nos con-

dujo al punto en el que los citaba para el Seminario de este año.

*Dios de Abraham, dios de Isaac, dios de Jacob, no de los filósofos y de los sabios,* escribe Pascal encabezando el *Memorial.* Del primero puede decirse lo que poco a poco los acostumbré a escuchar, a saber, que un dios se encuentra en lo real. Como todo real es inaccesible, esto se señala por lo que no engaña, que es la angustia.

El dios que se anunció a Abraham, Isaac y Jacob lo hizo con un Nombre con el que lo llama el *Elohim* en la zarza ardiente, y que escribí en el pizarrón. Se lee: *El Shaddai.*

אל שדי

Los griegos que hicieron la traducción de los *Setenta* estaban mucho más al corriente que nosotros. No tradujeron *Ehyeh acher ehyeh* por *Soy el que soy,* como San Agustín, sino por *Soy el que es,* designando el ente, *Eimí to on, Yo soy el Ente,* y no el Ser, *einai.* No se trata de eso, pero por lo menos tiene un sentido. Ellos pensaron como griegos que Dios es el Ente supremo. *Yo* = el Ente.

No se aleja así, de la noche a la mañana, a la gente de sus costumbres mentales. Una cosa

sin embargo es cierta: ellos no tradujeron *El Shaddai* como actualmente por *el Todopoderoso, the Almighty*, lo tradujeron prudentemente por *Theos*, que es el nombre que dan a todo lo que no traducen por Señor, *Kyrios*, que se reserva al *Shem*, es decir, al Nombre que no pronuncio.

¿Qué es *El Shaddai*? Pues bien, aunque hubiera debido volver a verlos la semana que viene, no estaba previsto que se lo diga hoy, y no forzaré las puertas, aunque sean las del Infierno, para decirlo.

Pensaba introducir lo que hubiera podido decirles por algo esencial, punto de encuentro con nuestro Kierkegaard, que se llama en la tradición judía el *Akedá* (la ligadura), en otras palabras, el sacrificio de Abraham.

Les habría presentado el sacrificio de Abraham como lo representó la tradición de los pintores, en una cultura en la que las imágenes no están en absoluto prohibidas. Por otra parte, es muy interesante saber por qué lo están entre los judíos, y por qué, de tiempo en tiempo, el cristianismo tuvo la fiebre de desembarazarse de ellas.

Les presento estas imágenes aunque se reduzcan a la de Épinal. No es para reemplazar

mi Seminario de este año, porque seguramente los Nombres no están allí, pero las imágenes se presentan como abanico para que encuentren en ellas todo lo que anuncié desde la metáfora paterna.

Observen uno de los dos cuadros de Caravaggio: hay un muchacho con la cabeza apretada contra el pequeño altar de piedra; el niño sufre, hace gestos de dolor. El cuchillo de Abraham se levanta encima de él. El ángel es presencia de ese cuyo Nombre no se pronuncia.

¿Qué es un ángel? Esta es otra pregunta que no trataremos juntos. Sin embargo, me hubiera divertido hacerlos reír con mi último diálogo con el padre Teilhard de Chardin: *–Padre mío, pero ¿cómo hace para suprimir esos ángeles de la Biblia, con su ascensión de la conciencia y todo lo que sigue?* (Creí que lo haría llorar.) / *–Pero, veamos, ¿en verdad me habla en serio?* / *–Sí, Padre mío, yo tengo en cuenta los textos, especialmente cuando se trata de la Escritura, en la que se funda, en principio, su fe.* ¿Con su nominador del planeta qué podía hacer con los ángeles?

He aquí, pues, este ángel que, acompañado o no del consentimiento del Padre Teil-

hard, retiene el brazo de Abraham. Más allá de lo que ocurra con este ángel, está en ese lugar a título de *El Shaddai.* A título de tal siempre se lo vio tradicionalmente. A título de tal se desarrolla todo lo patético del drama al que nos arrastra Kierkegaard. Porque, al fin, antes de este gesto que retiene, Abraham se presentó allí por algo. Dios le dio un hijo, después le dio la orden de conducirlo hasta el lugar de una misteriosa cita, y allí el padre le ató las manos a los pies, como a un cordero, para sacrificarlo.

Antes de conmovernos, como suele ocurrir en semejantes ocasiones, podríamos recordar que sacrificar su hijito al *Elohim* de la esquina era algo corriente, y no solo en esa época, ya que esta práctica se extendió tanto que se necesitó que incesantemente el ángel del Nombre o el profeta que habla en nombre del Nombre detuviesen a los israelitas que se proponían volver a hacerlo.

Avancemos un poco. Ustedes me dirán que este es su único hijo. No es verdad. Está Ismael, que en ese momento ya tiene catorce años. Pero es un hecho que Sara se había mostrado infecunda hasta los noventa años, y por

eso Ismael nació del lecho del patriarca con una esclava.

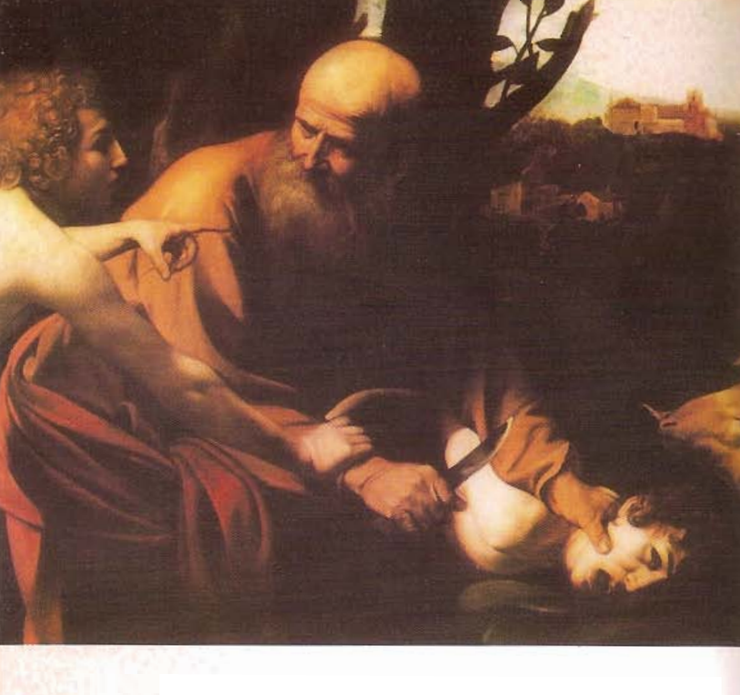
El poder de *El Shaddai* se prueba primero por esto: fue el que supo sacar a Abraham del medio de sus hermanos y sus pares. Además, al leerlo resulta divertido percibir, si se fijan en el cálculo de los años, que muchos aún vívian. Como Sem había tenido sus hijos a los treinta años, y vivió quinientos años, y en toda la descendencia tuvieron sus hijos a los treinta años, cuando nació Isaac solo se había llegado a los cuatrocientos años de Sem. Pero no a todo el mundo le gusta la lectura tanto como a mí.

Sea como fuere, *El Shaddai* tiene algo que ver en este hijo del milagro. Sara le dice: *Estoy marchita.* Claramente, la menopausia existía en esa época. Isaac es, pues, el hijo del milagro, de la promesa. Entonces es fácil pensar que Abraham tenga apego a él.

Sara muere algún tiempo después. En ese momento, hay mucha gente alrededor de Abraham, y en particular Ismael, que uno no se explica cómo se encuentra allí. El patriarca se mostrará tal como es, un formidable genitor. Desposa a otra mujer, Cetura, y tiene, si no



Caravaggio,
*El sacrificio de Isaac,*
1956.
Princeton,
Colección Barbara Piasecka
Johnson.



Caravaggio,
*El sacrificio de Isaac,*
*circa* 1601-1602,
Florencia,
Galería de los Uffizi

recuerdo mal, seis hijos. Solo que no son hijos que hayan recibido la *baraka*, como el hijo de esa que la llevó en nombre de *El Shaddai*.

*El Shaddai* no es la Omnipotencia, que cae en el límite del territorio de su pueblo. Cuando otro *Elohim* del lado de Moab ofrece a sus súbditos la fórmula para repeler a los agresores, esta funciona y *El Shaddai* se retira con las tribus que lo condujeron al asalto. *El Shaddai* es el que elige, el que promete y hace pasar por su nombre cierta alianza que solo se transmite por la *baraka* paterna. Es también quien hace esperar un hijo a una mujer hasta los noventa años y quien hace esperar otra cosa más, como les hubiera mostrado.

No deben reprocharme haber hecho poco caso de la sensibilidad de Abraham, porque al abrir un librito que data de fines del siglo XI, del llamado Rashi, en otras palabras, Rabí Shelomó Itzhaki, de Troya, que es un asquenazí de Francia, leerán comentarios extraños. Cuando Abraham se entera por el ángel de que no está ahí para inmolar a Isaac, Rashi le hace decir: *¿Entonces? ¿En ese caso, vine para nada? Le haré sin embargo por lo menos una leve herida para que sangre un poco. ¿Eso te complacerá,*

Elohim? No soy yo quien lo inventa, es un judío muy piadoso, y cuyos comentarios son muy estimados en la tradición de la Mishná.

Henos aquí con un hijo y, después, dos padres.

¿Esto es todo? Felizmente la imagen de Épinal nos recuerda que no es todo, bajo la forma más suntuosa de los cuadros de Caravaggio. Hay uno donde el carnero está a la derecha y donde encontrarán esa cabeza que introduje el año pasado, invisiblemente, como el *shofar*, el cuerno del carnero, que sin duda le es arrancado.

No tendré la oportunidad de profundizar para ustedes el valor simbólico de esto, pero me gustaría terminar con lo que significa este carnero.

No es verdad que en la fobia el animal aparezca como metáfora del padre. La fobia es solo el retorno de algo anterior, según decía Freud refiriéndose al tótem. El tótem significa que el hombre, que no tiene motivos para estar tan orgulloso por ser el último de la creación, ese que se hizo con barro, lo que no se dice de ningún otro ser, se buscará ancestros honorables. Seguimos en este punto,

como evolucionistas nos falta un ancestro animal.

No les diré los pasajes que consulté tanto en la Mishná, especialmente en el *Pirké Avot*, que son las sentencias, máximas o capítulos de los Padres (lo digo para aquellos a los que les pueda interesar el tema; no es grande como el Talmud, pueden remitirse a él, que se tradujo al francés), como en Rashi. Estas son las únicas dos referencias que quise dar hoy.

Rashi expresa categóricamente que, según la tradición rabínica, el carnero del que se trata es el Carnero primordial. Estaba allí, según escribe, desde el séptimo día de la Creación, lo que lo designa por lo que es: un *Elohim*. En efecto, no solo estaba allí ese cuyo Nombre es impronunciable, sino todos los *Elohim*. El Carnero es tradicionalmente reconocido como el antepasado de la raza de Sem, ese que une a Abraham –en un plazo bastante corto por otra parte– con los orígenes.

El carnero con los cuernos enmarañados se precipita en un seto que lo detiene. Me hubiera gustado mostrarles en este lugar del seto algo que además es largamente comentado. El animal se precipita en el lugar del sacrificio, y

conviene insistir en eso sobre lo que viene ávidamente a saciarse, cuando ese cuyo Nombre es impronunciable lo designa a él para que Abraham lo sacrifique en el lugar de su hijo. Este carnero es su ancestro epónimo, el dios de su raza.

Aquí se marca una división tajante entre el goce de Dios y lo que en esta tradición se presentifica como su deseo. Aquello cuya caída se intenta provocar es el origen biológico. Esa es la clave del misterio, donde se lee la aversión de la tradición judía respecto de lo que existe en otra parte. El hebreo odia la práctica de ritos metafísico-sexuales que en la fiesta unen a la comunidad con el goce de Dios. Destaca, por el contrario, la hiancia que separa el deseo del goce.

Encontramos el símbolo de esta hiancia en este mismo contexto de la relación de *El Shaddai* con Abraham, donde nace primordialmente la ley de la circuncisión, que se ofrece como signo de la alianza del pueblo con el deseo de quien eligió ese pedacito de carne cortada.

El año pasado los conduje, con algunos jeroglíficos que testimonian los usos del pue-

blo egipcio, al enigma de ese *a.* Con él los dejaré.

Les diré solamente para terminar que, si interrumpo este Seminario, no lo hago sin disculparme con aquellos que desde hace años han sido mis fieles oyentes.

Son sin embargo algunos de ellos los que ahora vuelven esa marca contra mí, alimentados con palabras y conceptos que aprendieron conmigo, instruidos en vías y caminos donde yo los conduje.

En uno de esos confusos debates durante los cuales un grupo, el nuestro, se mostró verdaderamente llevado de un lado para otro en su función de grupo por ciegos torbellinos, uno de mis alumnos (con quien me disculpo por despreciar su esfuerzo, que seguramente habría podido tener repercusiones y llevar la discusión a un nivel analítico) creyó su deber decir que el sentido de mi enseñanza, su verdad, su verdadera captura, sería que nunca se la atrape.

¡Qué increíble contrasentido! O, en el mejor de los casos, ¡qué impaciencia infantil!

¡Hace falta que haya gente a la que no sé por qué se designa como culta entre los que

están más inmediatamente dispuestos a seguirme!

¿Dónde se vio una ciencia, sea ésta matemática, en la que cada capítulo no remita al capítulo siguiente?

¿Esto es justificar, sin embargo, una función metonímica de la verdad?

¿No ven que a medida que avanzaba siempre me iba aproximando a un punto de densidad al que no hubiera podido llegar sin los pasos precedentes?

Al escuchar semejante réplica, ¿no hay motivos para invocar los atributos de la infatuación y la necedad, especie de espíritu con forma de peladura que se colecta para funcionar en los comités de redacción?

Yo intenté enunciar cómo busco, cómo atrapo esta praxis que es el análisis. Su verdad es inestable, decepcionante, escurridiza. ¿No están en condiciones de comprender que esto obedece a que la praxis del análisis debe avanzar hacia una conquista de lo verdadero por la vía del engaño? Porque la transferencia no es en absoluto otra cosa, la transferencia en lo que no tiene Nombre en el lugar del Otro.

Desde hace mucho tiempo el nombre de Freud se ha vuelto cada vez más inoperante. Entonces, si mi marcha es progresiva, si es incluso prudente, ¿no es porque yo debo animarlos contra la pendiente en la que el análisis corre el riesgo de deslizarse, es decir, la vía de la impostura?

No estoy aquí haciendo un alegato por mí. Debo decir, sin embargo, que habiendo desde hace dos años confiado a otros el manejo de una política dentro de un grupo, para dejar su espacio y pureza a lo que tengo para decirles, nunca, en ningún momento, les di pretexto para creer que para mí no había diferencia entre el sí y el no.

*20 de noviembre de 1963*

# Indicaciones biobibliográficas

## Lo simbólico, lo imaginario y lo real

*El título es el de origen; la conferencia había sido taquigrafiada, después dactilografiada. Yo establecí el texto aquí publicado. Queda indicada en la página 36 del texto una laguna de aparentemente poca extensión.*

*Esta fue la primera comunicación llamada científica de la nueva Sociedad Francesa de Psicoanálisis, recién salida de la escisión que tuvo lugar en el movimiento psicoanalítico francés. El conflicto se reavivaría diez años después y conduciría esta vez a «la excomunión» de Lacan y a la fundación por este de su propia Escuela, que él llamará Escuela Freudiana de París.*

*La fuente de inspiración de la tríada lacaniana se encuentra en el artículo de Lévi-Strauss, «L'efficacité symbolique» (publicado en 1949, retomado en* Anthro-

pologie structurale,[3] *Plon, 1958), que propone la definición sucinta pero inédita de un inconsciente vacío, sin contenido, puro órgano de la función simbólica, que impone leyes de estructura a un material de elementos inarticulados provenientes de la realidad como del depósito de imágenes acumuladas por cada uno (ver pp. 223-225). El concepto del «mito individual», que figura en estas mismas páginas, había sido retomado por Lacan en su conferencia de 1952 titulada «Le mythe individuel du névrosé».*

*Después de su conferencia de julio de 1953, Lacan se dedicó a la redacción del informe que debía presentar dos meses más tarde en Roma, en el primer Congreso de la nueva Sociedad, y que hará época («Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse»,*[4] Écrits, *Seuil, 1966, pp. 237-322; «Discours de Rome»,* Autres écrits, *Seuil, 2001, pp. 133-164).*

*Lacan se refiere al seminario que acaba de terminar sobre el Hombre de las Ratas, y al del año anterior sobre el Hombre de los Lobos. Estos seminarios tenían lugar en su domicilio, calle de Lille, y no eran taquigra-*

3. Ed. cast.: *Antropología estructural,* Barcelona, Paidós, 1987.

4. Ed. cast.: «Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis», en *Escritos 1,* Buenos Aires, Siglo XXI, 1988, pp. 227-310.

*fiados. Solo subsisten, que yo sepa, algunas notas de oyentes. No podían, pues, figurar en la lista de los Seminarios cuya publicación fue prevista y anunciada. En 1967, Lacan habla del Seminario de los* Nombres del Padre *como de su decimotercero (ver más abajo), tomando en cuenta los dos perdidos, sin duda porque la superstición vincula el número trece con cierto valor maléfico, y Lacan experimentaba como Freud el gusto por la numerología. Recuerdo igualmente su artículo «Le nombre treize et la forme logique de la suspicion»*[5] (Autres écrits, *pp. 85-99), que termina con una evocación del Juicio Final.*

## Introducción a los Nombres del Padre

*Al descubrir la taquigrafía de esta lección en el dossier de* Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, *que Lacan me había entregado, le propuse ubicarla al comienzo de este Seminario, que fue el primero en aparecer, en 1973. Lacan consintió, me ayudó a establecer el texto, después, in extremis, cambió de opinión: me dijo que no, que no había llegado el mo-*

5. Ed. cast.: «El número trece y la forma lógica de la sospecha», en *Intervenciones y textos 2,* Buenos Aires, Manantial, 1993, pp. 7-25.

*mento de leer esto; sería para más tarde. Mantuvo esta posición hasta su muerte, a pesar de las observaciones que yo le hacía de cuando en cuando.*

*Me doy cuenta de que solo lo publiqué el día siguiente de la muerte de mi padre, el doctor Jean Miller, fallecido el 25 de agosto de 2004 y enterrado según su deseo en el rito hebraico. ¿Quería homenajear su memoria con esta publicación o estar seguro de que no lo leería? Las dos no son incompatibles.*

*Lacan comienza su conferencia mencionando la novedad que se le comunicó «la víspera, muy tarde»: la «comisión de la enseñanza», de la que formaba parte, acababa de sacarlo de la lista de didactas de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis; después de años de tratos sórdidos, su cabeza resultó en efecto ser el precio que debían pagar sus colegas para obtener su reconocimiento internacional como «French Study Group». Lacan lo llamaría algunos meses después su «excomunión» (ver la primera lección de* Le Séminaire XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la Psychanalyse,[6] *Seuil, 1973, pp. 7-17).*

*Él volverá sobre el tema varias veces. Me contentaré con retomar aquí los términos de su conferencia de*

6. Ed. cast.: *El seminario, libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1987, pp. 9-21.

*Nápoles, en diciembre de 1967 («La méprise du sujet supposé savoir»,*[7] Autres écrits, *p. 337). Citando a Pascal, como en la «Introducción a los Nombres del Padre», opone el dios de los filósofos (en otras palabras, el sujeto supuesto saber) y el dios de Abraham, Isaac y Jacob (Dios Padre), y escribe: «Este lugar del Dios Padre es el que designé como el Nombre del Padre y que me proponía ilustrar en lo que debía ser mi decimotercer seminario (mi undécimo en Sainte-Anne), cuando un pasaje al acto de mis colegas psicoanalistas me obligó a ponerle un fin después de su primera lección. Nunca retomaré este tema, ya que veo en esto el signo de que este secreto no podría ser aún levantado para el psicoanálisis».*

*Al final de la lección, se estigmatizan las palabras de un alumno (J. B. Pontalis, entonces miembro del comité de redacción de la revista de Jean-Paul Sartre); Lacan retomó en varias oportunidades esta sentencia, a la que se refirió de este modo: «¿Por qué no dice (él, Lacan) lo verdadero sobre lo verdadero?».*

JAM

7. Ed. cast.: «La equivocación del sujeto supuesto a saber», en *Momentos cruciales de la experiencia analítica*, Buenos Aires, Manantial, 1991.

NB: Algunos documentos institucionales relacionados con este período se publicaron por primera vez en mis dos libros hoy agotados, *La Scission de 1953* y *L'Excommunication*;[8] otros figuran en la *Histoire de la psychanalyse en France*[9] (tomo 1, Fayard, 1994), de Élisabeth Roudinesco.

8. La traducción de ambos textos al castellano se encuentra en: *Escisión, excomunión, disolución. Tres momentos en la vida de Jacques Lacan*, Buenos Aires, Manantial, 1987.

9. Ed. cast.: *Historia del psicoanálisis en Francia*, Madrid, Fundamentos, 1988, t. 1.

*ce qui ne s'enseigne pas ?*

# DE LOS NOMBRES DEL PADRE

¡Qué éxito el Nombre del Padre! Significa algo para todo el mundo. La paternidad posee poca evidencia natural, es en primer lugar un hecho cultural. «El Nombre del Padre –señala Lacan– crea la función del padre.» Pero entonces ¿de dónde viene ese plural?

No es pagano, está en la Biblia. Quien habla en la zarza ardiente dice de sí mismo que Él no tiene un único Nombre; entiéndase: el Padre no tiene Nombre propio. No es una figura, es una función. El Padre tiene tantos Nombres como soportes.

¿Su función? La función religiosa por excelencia: unir. ¿Qué? El significante y el significado, la Ley y el deseo, el pensamiento y el cuerpo. Para resumir, lo simbólico y lo imaginario. Solo que si estos dos se anudan de a tres con lo real, el Nombre del Padre ya no es más que un semblante. En cambio, si sin éste todo se desata, es el síntoma del nudo mal hecho.

*Jacques-Alain Miller*

ISBN: 950-12-3651-X




www.paidos.com
www.paidosargentina.com.ar